ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Estudios pascalianos



ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Estudios pascalianos




EL COLEGIO NACIONAL

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1992
Primera reimpresión, 1992

ISBN 968-16-3727-5

Impreso en México

I. Tres discursos sobre la condición de los grandes

Todo aquel que por cualquier motivo se ocupe de antropología, en cualquier sentido que sea, deberá tener siempre presente aquella página inmortal que en sus *Vorlesungen über Logik* escribió Kant al resumir la misión de la filosofía en la respuesta a las siguientes cuatro cuestiones capitales:

1) ¿Qué puedo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué me es permitido esperar?
4) ¿Qué es el hombre?

> A la primera cuestión —sigue diciendo Kant— responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. En el fondo, sin embargo, podríase poner todo esto en la cuenta de la antropología, por referirse las tres primeras cuestiones a la última.

Con lo que queda claro que Kant no se inscribe, desmintiendo las apariencias, en la línea parmenídico-jónica, sino en la que partiendo de Sócrates pasa por Pascal, en cuya antropología estaría *in nuce*, en la visión kantiana, la filosofía entera. Con cuyo fundamento me pareció que estaría bien publicar estos tres ensayos que de uno u otro

modo están centrados en torno de la antropología pascaliana. Son temas siempre eternos y que han vuelto a cobrar extraordinaria actualidad con el declinio del marxismo (sería prematuro aún hablar de su desaparición) aquende y sobre todo allende los Montes Urales.

* * *

Esperábamos ver un autor y encontramos un hombre.[1]

A Pascal, que así lo dejó escrito, se aplica puntualmente el pensamiento anterior, por ser su obra en total, salvo naturalmente los tratados científicos, el traslado natural de su yo más profundo, sin velos ni cortapisas. Con los *Pensamientos* y las *Provinciales,* amén de los *Opúsculos,* corren parejas, por su personalismo viviente, el *Discurso del Método* y las *Confesiones* agustinianas, "el libro más personal de toda la literatura antigua", en opinión de Matías Baumgartner.

En la buena compañía de esta trinidad augusta y bajo su patrocinio, he andado mi largo camino, y a los tres: Aurelio Agustín, Descartes y Pascal, soy deudor de mis horas mejores, en el silencio y meditación de su lectura. Otros tan grandes como ellos, huelga decirlo, me han enseñado la filosofía, pero de ellos he aprendido el filosofar, este "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma."[2]

En los tres maestros susodichos encontramos al hombre viviente y concreto en lucha a muerte por la prosecución y conquista de la verdad, y es éste el interés que les anima por encima de toda otra consideración, y los tres libran este combate con suprema libertad. De ella da testimonio Aurelio Agustín, en su rechazo libérrimo del maniqueísmo,

[1] *Pensées,* Br. 29: *On s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme.*
[2] Platón, *Sofista,* 263 e.

preparatorio de su conversión al cristianismo, y lo hará a su tiempo Descartes en la formulación del *cogito ergo sum*. Y Pascal, a su vez, irá poniendo en el papel lo que le sale del corazón (*le coeur* pascaliano), lo que es tanto como decir de la entraña del alma. Dicho en otras palabras, el hombre entero está presente en todo cuanto escribió relativo al hombre. Lo más grande y sublime que salió de su pluma, *Le Mystère de Jésus*, lo dictó la agonía de su autor, en el sentido prístino y unamunesco del vocablo, en latido unísono con la agonía de su Señor la noche de Getsemaní.

De Aurelio Agustín, con serle de tantos modos deudores, nos sentimos en cierta lejanía, quizá por el halo de santidad que se interpone entre él y nosotros, y que nos inhibe de llamarle a boca llena compañero y camarada. Con Descartes y Pascal, por el contrario, coetáneos y amigos entre sí, y tan laicos como cualquiera de nosotros, es otro cuento, y no dejamos de sentirlos afines de nosotros, por más que por su genio filosófico nos sobrepasen enormemente. En esto, obviamente, no podemos imitarlos, por ser el genio, no menos que la santidad, un don libérrimo de Dios y no producto del esfuerzo humano. En lo que sí, en cambio, son hasta cierto punto asequibles a nuestra imitación, es en el ejemplo que uno y otro nos dejaron, en su conducta puramente humana, de la vida filosófica, la que los antiguos, Aristóteles a la cabeza, llamaron *vita contemplativa,* o en su texto original, *bíos theoretikós*.

De esta vida fueron en la edad antigua supremos exponentes Platón y Aristóteles, y en la edad moderna, hasta donde se me alcanza, Descartes y Pascal. Uno y otro se apartaron por completo del mundo para vacar por entero a la meditación filosófica, aunque por diversas maneras y circunstancias. Descartes el primero, a quien, hasta donde sabemos, no aquejaron nunca las dolencias que por toda su vida hicieron presa en Pascal, pudo haber desempeñado

un gran papel en la corte, en las academias científicas, o inclusive ¿por qué no? en los consejos del reino. En lugar de esto se refugió en el desierto, un desierto florido sin duda, la campiña de Holanda, pero, en fin, la soledad y el silencio absolutos como el marco más idóneo a la apertura del alma al ser y al infinito.

Con su absoluto dominio del latín, y a fuer de buen cristiano, lo fue siempre, es de creerse que Descartes habrá pasado más de una vez sus ojos por el capítulo de la *Imitación de Cristo, de amore solitudinis et silentii,* donde podemos leer la máxima siguiente:

Quoties inter homines fui, minor homo redii:
(Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre.)

Lo que quiere decir, si lo hemos entendido bien, que el hombre desarrolla su mayor estatura espiritual en la soledad y el silencio, y que, por el contrario, la empequeñecen el ruido y la multitud.

Andando los años, los siglos mejor dicho, dirá lo mismo Heidegger en su descripción de la existencia inauténtica, la cual, en su opinión, estaría constituida por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad: *Rede, Neugierigkeit, Zweideutigkeit.*

Pascal, por su parte, aunque no fue nunca un *gentilhomme campagnard,* como a su modo lo había sido Descartes, amó también la soledad y el silencio, sobre todo en la época en que se fue a vivir con los *solitaires* de Port-Royal des Champs, aunque sin ser irrevocablemente de su cofradía, para entregarse a la oración y meditación, así como al estudio de la sagrada escritura.

La soledad de Descartes, en suma, fue anacorética, al paso que la de Pascal fue cenobítica, pero lo fundamental de estas vidas maravillosas es que uno y otro vivieron a

solas consigo mismo y sin otro afán en la vida que la conquista de la verdad. Hombres de esta condición parecen haber pasado para siempre, por lo menos en nuestro contorno más inmediato, donde no hay nadie que se tome siquiera el trabajo de preguntar, como lo hizo Pilato, qué es la verdad. Y no por un sentimiento de desprecio, lo que sería, a su modo, una actitud responsable, sino porque no les deja tiempo de formular la pregunta el estar todos pendientes de la voz del amo (gobierno, derecha o izquierda ¿qué más da?) que nos manipula a todos y cada uno sin excepción.

Por el regreso entre nosotros algún día de aquellos titanes del pensamiento, es por lo que he escrito estos ensayos en torno de Pascal. El primero, el que gira más alrededor de su personalidad, del hombre más que del autor, el que tiene por objeto los tres discursos sobre la condición de los grandes. El segundo, el que versa sobre la noción y el orden del *corazón* en Pascal, tema sobre el cual, no obstante haber corrido mares de tinta, aún permanece abierto, en mi sincera opinión, a la hermenéutica. El tercer ensayo, en fin, no es sino una modesta contribución a una antropología filosófica pascaliana, que está aún muy lejos de articularse definitivamente, pero que, a mi entender, encuentra todo su material en los *Pensamientos* y en los *Opúsculos*. Los tres ensayos, en suma, giran en torno del hombre, y más aún, del hombre Pascal, el cual está siempre detrás de cualquiera de sus escritos, en su prosa incomparable señoreada por la geometría y la pasión. Pascal es hasta hoy (y por esto está vivo) la perfecta encarnación del hombre contradictorio (*der Mensch im Widerspruch* de Emil Brunner) como nos lo representa, entre otros, Hans Küng:

> Dentro de él (Pascal) anduvieron siempre a la greña el *homo mathematicus* de las ciencias exactas y el *homo religiosus* de la fe cristiana.

> Mas precisamente por esta su existencia contradictoria, Pascal ha venido a ser, aún más que Descartes, el prototipo del hombre moderno.

Por último, una advertencia de lo más trivial, pero indispensable. Entre las varias numeraciones, cinco por lo menos, de los *Pensamientos*, que están en el mercado librero, nos hemos decidido por la de León Brunschvicg, que hasta ahora, si no estamos en un error, ha sido la prevalente, y no sólo por esta razón, sino porque, hasta donde es posible juzgar, representa el esquema más plausible del orden que Pascal habría seguido si la vida le hubiera dado tiempo de llevar a término la apología que meditaba de la religión cristiana. Este orden, hasta donde puede saberse, consistía en presentar ante todo una pintura de la condición humana, a fin de que el ánimo del lector, contrito y humillado, pudiera confrontar en seguida la figura de Jesucristo como la última clave y solución del misterio humano.

Triunfante por largos años, a despecho de la aparición de otras ediciones, la ordenación de Brunschvicg está hoy más o menos desplazada por la de Louis Lafuma, el cual, llevado de un espíritu de primitivismo o romanticismo, cree que a los fragmentos pascalianos hay que darles la propia ordenación que su autor les dio, como verdaderas reliquias, en suma, que no pueden tocarse en absoluto.

La posición, en principio, es inobjetable, sólo que los fragmentos apresuradamente clasificados por Pascal, al mudarse a su último domicilio que fue la casa de su hermana, son aproximadamente como la tercera parte de los que hoy tenemos, y las dos terceras partes restantes estaban, a la muerte del filósofo, en legajos *(liasses)* no clasificados. De lo que resulta, en conclusión, que Lafuma ha tenido que apelar, para clasificar la mayor parte de los fragmentos, al subjetivismo censurado por él mismo en la clasificación de Brunschvicg.

Sea como fuere, en fin, y por encima de estos problemas de numeración, en definitiva superficiales, el hecho es que hasta hoy están ante nosotros los pensamientos de Pascal como diamantes en bruto y que con ellos nos recreamos más que si hubieran sido engastados en un collar o cosa semejante. Tal como están, de ellos irradia mayor encanto y mayor potencia intelectual que de todos los mamotretos filosóficos y teológicos de su tiempo.

Blas Pascal nació el 19 de junio de 1623 en Clermont, hoy Clermont-Ferrand, en el seno de una familia acomodada, no precisamente de la nobleza, pero sí de la alta burguesía, con acceso directo a las más altas esferas sociales y políticas, como podrá verse en el discurso de su vida, la cual no llegó ni a los cuarenta años, pues murió en 1662.

Su padre Esteban Pascal, un padre amorosísimo pero sin la menor idea pedagógica, se empeñó, y no por tacañería, sino por creer que era lo mejor, enseñar a su único hijo varón por sí mismo, por lo que el niño y luego el joven Blas no concurrió jamás a ninguna escuela. De ahí que, en términos generales, y sobre todo tal vez en historia y filosofía, su formación haya sido de lo más deficiente. En lo único en que fue excelente fue en matemáticas, en geometría sobre todo, y esto porque el adolescente genial pudo completar por sí mismo los rudimentos recibidos del padre. El que por sí mismo haya llegado, según va la leyenda, a la trigésimosegunda proposición de Euclides, ofrece perfiles cuestionables, pero hasta hoy parece verdadera en lo sustancial. Lo que en todo caso no puede cuestionarse es que Pascal, sin ninguna o escasa relevancia en filosofía, conquistó desde el principio renombre de gran matemático.

La pésima escolaridad de Pascal, por otra parte, no dejó de contribuir, bajo otro aspecto, a su formación más íntima

y a su ejemplarismo en la historia de las ideas. Si Pascal no aprendió nada de nadie, lo encontró todo, en cambio, en sí mismo, con lo que no hizo sino refrendar la mayéutica socrática, según la cual el conocimiento verdadero no es ninguna verdad prefabricada, sino el parto vital del espíritu. "Saber de memoria no es saber" (*savoir par coeur n'est pas savoir*) dijo Montaigne, a quien tanto leyó Pascal. En confirmación de lo cual, copiaré esta página de Fortunato Strowski:

> Muchas lagunas tuvo la educación de Pascal. El pasado no se reconstruye sino que se aprende, y Pascal no lo aprendió nunca. La educación solitaria acostumbra al espíritu a considerar cada idea adquirida como una obra personal y como un descubrimiento. En cualquiera de sus escritos, Pascal tiene siempre en sus labios el grito de Cristóbal Colón al descubrir América... De otra parte, sin embargo, al inquirir por la razón de todos los efectos, el autodidacto hácese sutil y penetrante, y se habitúa a llevar su propio pensamiento hasta el fondo. No acepta ideas prefabricadas ni hábitos intelectuales impuestos, y está libre de las constricciones tradicionales y sociales que rigen por igual en el mundo de los cuerpos y en el de los espíritus. He ahí a Pascal todo entero. El lector de los *Pensamientos* ha de estar reconocido al digno magistrado que educó tan bien a su hijo al educarlo tan mal.[3]

Pascal prosigue así, por sí solo, su brillante carrera científica. A los dieciséis años compone en latín el *Tratado de las secciones cónicas* que asombró a Descartes, y a los dieciocho inventa la máquina aritmética, precursora, al parecer, de las computadoras actuales. Cuando la tuvo lista, después de un trabajo ímprobo que lo dejó agotado y que repercutió gravemente en su salud, procedió a enviarla a la reina Cristina de Suecia, a la cual, como es bien sabido, le agradaba verse rodeada, cerca o lejos, de los mejores ingenios de Europa. A Descartes, por cierto, le costó la vida el favor real.

[3] F. Strowski, *Pascal et son temps*, París, 1910, III, pp. 8-9.

En la carta que Pascal dirigió a la soberana al mandarle su máquina, tropezamos con el párrafo que transcribimos por creerlo de interés:

> Lo que me ha llevado a haceros este envío es la unión que hay en Vuestra Majestad de dos cosas que me llenan igualmente de admiración y respeto, y que son la autoridad soberana y la sólida ciencia. Tengo, en efecto, una veneración muy particular por aquellos que han sido elevados al rango supremo, o de potencia o de ciencia. Los últimos pueden, si no me engaño y no menos que los primeros, pasar por soberanos... El poder de los reyes sobre sus súbditos no es, a lo que me parece, sino una imagen del poder de los espíritus sobre los espíritus que les son inferiores. Y este segundo imperio paréceme tanto más elevado cuanto que los espíritus son de un orden más elevado que los cuerpos, y tanto más justo cuanto que no puede compartirse o conservarse sino por el mérito, mientras que el otro puede serlo por el nacimiento o por la fortuna.

Dudo mucho que a la reina le haya gustado el párrafo anterior, porque lo que viene a decirle Pascal, en fin de cuentas, es que él es el sol, y ella apenas la luna, y por todo lo que sabemos, nunca fue invitado a la corte de Estocolmo. Y ni falta que le hizo, porque Pascal fue siempre un espíritu soberanamente libre. Después de Dios, lo que más amó fue la inteligencia, conforme al verso de nuestro vate jarocho:

> *Dios sobre todo, y sobre todo lo demás, la idea.*

No estará por demás recordar, en esta hora sombría de postración de la inteligencia, la apoteosis del espíritu y del pensamiento en las páginas pascalianas. Espiguemos al azar y ponderémoslo.

> El pensamiento constituye la grandeza del hombre. *Pensée fait la grandeur de l'homme.*

Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. *Toute notre dignité consiste donc en la pensée.*

El hombre no es sino una caña, la más endeble de la naturaleza, pero es una caña que piensa. *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.*

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus, porque éste conoce todo aquello y a sí mismo, y los cuerpos, nada.

Son pensamientos maravillosos, y sin embargo nos falta aún lo mejor, que es la subsunción de todos ellos en el triple orden de los cuerpos, los espíritus y la caridad, descrito al final de los *Pensamientos*, y del que, por su belleza y profundidad, trasladamos los párrafos esenciales:

La distancia infinita entre los cuerpos y los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita entre los espíritus y la caridad, por ser ésta sobrenatural.

Todo el esplendor de las grandezas no tiene lustre para las gentes que se hallan en las investigaciones del espíritu.

La grandeza de las gentes de espíritu es invisible para los reyes, para los ricos, para los capitanes, para todos los grandes de la carne.

La grandeza de la sabiduría, que es nula si no es de Dios, es invisible para los carnales y para las gentes de espíritu. Son tres órdenes de diferente género.

Los grandes genios tienen su imperio, su esplendor, su grandeza, su victoria, su lustre, y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales, con las que no tienen ninguna relación. Son vistos no de los ojos, sino de los espíritus, y basta.

Los santos tienen su imperio, su esplendor, su victoria, su lustre. Y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales o espirituales, con las que no tienen ninguna relación, porque ni quitan ni ponen. Son vistos de Dios y sus ángeles, y no de los cuerpos ni de los espíritus curiosos. Dios les basta.

En máximas como éstas o en otras semejantes que pululan en la obra pascaliana, se inspiró Max Scheler para

fundamentar la escala axiológica que va en este orden ascendente: valores vitales, valores espirituales y valores religiosos, y que corresponde fielmente a los tres órdenes que se nos han dado con tal carácter en la cita anterior.

Los fragmentos transcritos son, además, aun si prescindimos del fondo, un prodigio de forma. Ahora bien, y según se reconoce generalmente, por tirios y troyanos, el estilo de los *Pensamientos* no hace sino prolongar el estilo de las *Provinciales,* que hoy no se leen más con ánimo filosófico o teológico, pero sí como obra de arte. Bastará con citar a este respecto el testimonio de Voltaire:

> El primer libro de genio que apareció en prosa fueron las *Cartas provinciales.* Todos los géneros de elocuencia están allí encerrados. No hay una sola palabra que, desde hace un siglo, se haya resentido del cambio que tan a menudo altera las lenguas vivas. A esta obra hay que atribuir la fijación de la lengua. (*Siècle de Louis XIV.*)

Este juicio, comenta por su parte Sainte-Beuve, tiene fuerza de ley.

Desde la primera provincial se nos cuenta que su efecto fue tan fulgurante, que al canciller de Francia le sobrevino una apoplejía en acabándola de leer, y que fue preciso sangrarlo hasta siete veces para salvarle la vida. Y este trastorno le venía simplemente de que el drama de la salvación personal, que hasta entonces lo había leído en libros escolásticos que se caían de aburridos, lo *veía* ahora de manera inmediata que le representaba al hombre concreto encarándose con Dios en la dialéctica trágica de la gracia y la libertad.

Pues otro tanto pasa con los *Pensamientos,* meros fragmentos escritos al azar y de prisa, pero de los que sin embargo estamos hasta hoy colgados, como de los fragmentos de Heráclito, bebiéndoles su secreto y su transporte. Y sobre todo tal vez en los fragmentos más elaborados, como en *El misterio de Jesús,* para mí lo mejor que nos dejó Pas-

cal, y que no es sino la noche de Getsemaní, la hora más trágica de Cristo, más aún que las tres horas de la cruz, cuando ya estaba abandonado a lo irremediable.

¿De dónde, una vez más, esta prosa incomparable? Del genio simplemente, se dirá. Está bien, por supuesto, pero aun del genio pueden indagarse las fuentes, aunque reconociéndole a él en exclusiva la síntesis final. De otro modo, en efecto, no habría literatura crítica de los genios mayores de la cultura occidental: Homero, Virgilio, Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe.

En lo que concierne a Pascal, Fortunato Strowski apunta a tres fuentes de su estilo, que serían la geometría, los salones y Montaigne.

La geometría se comprende, o más bien, si se quiere, las matemáticas en general, que Pascal englobaba, quién sabe por qué, bajo el nombre de geometría, por los hábitos que desarrolla de rigor y claridad, y que con el tiempo pasan del matemático al escritor, por más que haya olvidado las matemáticas, todo lo cual persevera hasta el día de hoy. En Pascal, además, la pasión por la geometría no le abandona nunca, no obstante su tránsito, como en Sócrates, al estudio del hombre.

Lo de los salones, en cambio, hay que ponderarlo más despacio en este país en que vivimos, de donde ha desaparecido por completo el arte de la conversación. Mis últimos recuerdos de su ejercicio remontan a los Contemporáneos: Café Tacuba, cafés de Gante y barandal de Prendes, donde Genaro Estrada tomaba el fresco de la noche con sus amigos, antes de entrar a degustar una colación cualquiera.

En Francia, por el contrario, el salón, presidido de ordinario por una gran dama, ha sido desde tiempos inmemoriales el hogar del buen gusto, de la galantería y de la eclosión del espíritu. No sé de ningún escritor francés que en algún momento de su vida no lo haya frecuentado, y si

lo dejaron habrá sido por motivos patológicos, como Proust por su asma.

Pascal, por su parte, nacido no en la nobleza, pero sí en la alta burguesía, tuvo acceso natural, sin la menor necesidad de implorarlo, a los más altos medios, a la corte de Versalles en primer lugar, a la presencia, por tanto, de Luis XIII y Luis XIV. Frecuentó, siendo apenas un adolescente, la academia de ciencias, de hecho y aun antes de asumir el nombre, presidida por el padre Mersenne, y donde se reunían los mejores ingenios, entre ellos Descartes. Y en lo que hace a los salones propiamente dichos, Pascal frecuentó sobre todo los de Mme. de Sablé y Mme. de Longueville. Fue, como lo reconocen todos, su época mundana, y no porque se hubiera enredado en aventuras galantes (por lo menos nada nos consta a este respecto) sino por haber aspirado a pleno pulmón aquel ambiente de refinamiento en el pensar y en el decir. "El espíritu y el sentimiento —dirá más tarde el propio Pascal— se forman por las conversaciones. El espíritu y el sentimiento se estragan por las conversaciones. Así, las buenas o las malas lo forman o lo estragan. Lo que más importa es, pues, saber escoger, para formarlo y no estragarlo."[4]

Las buenas conversaciones del tiempo de Pascal formaron su espíritu y su sentimiento, y adiestraron su estilo, y las malas, en cambio, las que hoy por hoy tenemos nosotros, las de cantina y discoteca, las únicas que nos quedan, pervierten entre nosotros el espíritu y el sentimiento.

La época mundana de Pascal conjeturo que habrá terminado con la noche estática y mística del *Memorial* (1654) cuando Pascal se vuelve totalmente a Dios y no se cura más de las cosas terrenas.

La experiencia anterior, sin embargo, continúa impregnando su estilo, en su brío, en su ímpetu, en su desenvol-

[4] *Pensées*, Brunschvicg 6.

tura, elementos que son tan visibles en los *Pensamientos* como en las *Provinciales*.

De las tres influencias antes enumeradas, la última que pesó definitivamente en el espíritu y el estilo de Pascal, fue Montaigne, a quien leyó y releyó incontables veces, y de quien aprendió la técnica de la observación de sí mismo, con el corolario, además, de que en el yo propio está la forma universal de la humana condición, según decía el propio Montaigne.

Como quiera que sea, y si bien hay todavía quienes le discuten más o menos a Pascal el título de filósofo (entre ellos Maritain, nadie menos) nadie le regatea, y a la cabeza de todos Voltaire, su prosa incomparable. Una prosa poética, además, en la cual es patente a menudo el encanto, la gracia y la música de su amigo y contemporáneo Jean Racine, como, para no ir más lejos, en el pasaje antes transcrito de los tres órdenes. Más aún, los críticos han detectado en los *Pensamientos* no sé cuántos alejandrinos o endecasílabos involuntarios, como en este verso asombroso de *El misterio de Jesús:*

Il ne prie qu'une fois que le calice passe...

Versión, como salta a la vista, de las palabras de Jesús en la oración del huerto: "Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz", pero dichas por una sola vez.

De poeta a poeta, por lo demás, han de justificarse estas apreciaciones, y por esto cerramos estas reflexiones con las palabras de Paul Claudel, quien en repetidas ocasiones habló de Pascal como ejemplo de poesía en prosa, como en este pasaje:

Pascal nos hace oír esta prosa maravillosa impregnada por entero y hasta en sus fibras más secretas, como la madera pastosa y seca de un Stradivarius, del son inteligible... Todos los recursos de la inci-

dencia, todo el concierto de las terminaciones, el más rico y sutil que pueda darse en lengua alguna del mundo, han sido al fin plenamente utilizados. El principio de la rima interior y del tono dominante se desarrolla con una riqueza incomparable de modulaciones.[5]

De todos los pascalistas que conozco no hay sino Romano Guardini *(Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal)* que se haya atrevido a decir que a Pascal le es por completo extraño el arte, y sobre todo la música. Y lo que pasa es que Guardini, alemán al fin, enfoca a Pascal con lente kafkiano o kierkegardiano, sin darse cuenta, además, de que los *Pensamientos* no son un diario íntimo, y que su autor, por ende, no tenía por qué hablarnos de su gusto por la música o por la danza, de todo lo cual habrá quedado bien imbuido a su paso por los salones. Por último, y a quien tenga la noción mínima del ritmo y la armonía, habrá de serle patente el alma musical de Pascal en composiciones como *Le mystère de Jésus* y el discurso sobre los tres órdenes, el primero un himno al dolor, y el segundo un himno triunfal del espíritu y de lo que está más allá del espíritu.

Con el deseo de comunicar algo de Pascal al público en general, lo que quiere decir al público iletrado o semiletrado, lo mejor me pareció, y sobre todo en este momento del cambio político, trasladar aquí mi humilde versión de los *Tres discursos sobre la condición de los grandes*. Los grandes de este mundo, ya se entiende, y muchos de los cuales realmente no lo son, como aquel Grande de España que a Sancho se le antojaba tan pequeño.

Trátase, en primer lugar, de un discurso laico (cosa rara en Pascal) donde el nombre de Dios no aparece sino contadas veces, para designar la última fuente del poder político, como en todos los escritores de la época. Toda la fuerza del discurso, todo su vigor argumentativo, está cifrado en la

[5] P. Claudel, *Préface aux oeuvres d'Arthur Rimbaud*.

distinción clásica, que nos viene de la sofística, entre la *fisis* y el *nomos*, entre la naturaleza y la convención, con todas las consecuencias que de ello resultan en el titular del poder político.

Sin ánimo de disputarle ninguna originalidad a Pascal, el tema estaba en el orden del día, y sobre todo en el declinio del Rey sol, cuando todos se preguntaban cómo podría educarse al Delfín, para que no reinara como un monarca absoluto sobre un reino de la importancia y potencia de Francia. A la muerte de Pascal, Nicole publicó un *Tratado sobre la educación de un príncipe*, y en general proliferaba esta literatura, como en España la de obras que ostentaban títulos semejantes, como los de *Reloj de príncipes*, *Norte de príncipes* o *Regimiento de príncipes*, y seguramente nos quedamos cortos en esta o semejante nomenclatura.

A este género, pues, pertenecen los tres discursos que parece haber pronunciado Pascal en presencia del joven duque de Chevreuse, a quien su padre, el duque de Luynes, había confiado a la comunidad de Port Royal. La redacción final se cree que fue hecha por Nicole, que se hallaba presente, y como haya sido, nadie duda hoy en tenerlos como de la autoría de Pascal, al contrario de otros que se tienen por apócrifos, como el *Discurso sobre las pasiones del amor*.

Aparte de su perfección formal, los discursos representan un documento notable en la evolución del pensamiento democrático y los derechos del hombre. En el primer discurso, pulveriza Pascal la idea de un derecho natural al mando, o como se dirá después, el derecho divino de los reyes. Lo que bajo este nombre pretende cohonestarse no es sino fruto del azar, de encuentros fortuitos, de enlaces afortunados y de la fantasía de las leyes humanas. "Vuestra alma y vuestro cuerpo —dice Pascal al joven príncipe— son de suyo indiferentes al estado de batelero o al de duque. No tenéis nada por vos mismo que os encumbre

sobre los demás." La verdad fundamental es la de la "perfecta igualdad entre todos los hombres."

En el segundo discurso vuelve Pascal sobre la distinción, ya expresada en su carta a Cristina de Suecia, entre las grandezas convencionales *(d'établissement)* y las grandezas naturales, la distinción, una vez más, entre *fisis* y *nomos*. Las primeras grandezas son todas ficticias, y sólo las segundas reposan sobre una superioridad real: ciencia, inteligencia, virtud o fuerza. Cuando el príncipe carece de cualquiera superioridad natural, habrá que despreciarlo interiormente por la bajeza de su espíritu *(le mépris intérieur pour la bassese de votre esprit)* aunque rindiéndole exteriormente el homenaje debido a su superioridad convencional.

En el tercer discurso, en fin, hay al final una súbita irrupción del orden sobrenatural, el de la caridad (recuérdese el discurso de los tres órdenes), de lo que resulta la aparente contradicción o incongruencia de que no dejará de condenarse (*sic*) quien se atenga a los consejos enunciados en los dos discursos anteriores. No me siento capaz de disolver la contradicción, y me limito a sugerir que la explicación podría estar en el jansenismo de Pascal, conforme al cual las virtudes naturales no tienen valor alguno en la economía de la salvación. Lo digo como lo siento, sin haber visto confirmada esta exégesis en parte alguna. Sería una expresión más del sobrenaturalismo exagerado de los solitarios de Port-Royal.

En conexión con los tres discursos estaría el fragmento de los *Pensamientos* (Br. 331) que nos limitamos a trasladar:

> Si Platón y Aristóteles escribieron de política, fue como para arreglar un hospital de locos, y si aparentaron hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes hablaban pensaban ser reyes y emperadores.

De los Discursos resulta, por último el retrato de Pascal,

un retrato moral, se entiende, de su personalidad. Podemos concurrir con Mauriac en destacar en él su desmedido orgullo *(nul n'a possedé plus fortement que Pascal la certitude de son excellence)* sólo que en este orgullo entra, tanto como la conciencia de su supremacía intelectual, la ufanía de su libertad. Pascal fue un hombre supremamente libre, como lo hace ver, para no ir más lejos, el lenguaje que usa con los grandes de este mundo. De acrisolada religiosidad, Pascal no quiso, sin embargo, abrazar el estado eclesiástico; y en lo que toca a otras conexiones, está hoy perfectamente claro que nunca fue miembro de la comunidad de Port-Royal. Convivía con ellos, es verdad, pero salía cuando le venía en gana; iba y venía de París sin dar a nadie ninguna razón de sus pasos. Por último, y en la suprema confrontación con Roma en la querella jansenista, Pascal apeló a Jesucristo por encima de su vicario, según lo dejó escrito:

> Si Roma condena mis cartas (las *Provinciales)* lo que yo condeno lo condena el cielo. *Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello.*

En las circunstancias actuales es seguro que Pascal habría estado con Marcel Lefebvre, y que habría refrendado el verso de su amigo Pierre Corneille, que con el tiempo hará suyo Gabriel Marcel:

> *Rome n'est plus dans Rome, elle est toute où je suis.*

Pascal murió el 19 de agosto de 1662, a la edad de 39 años. La obra que dejó inédita, los *Pensamientos,* es, no obstante su carácter inacabado y fragmentario, una de las obras mayores de la literatura universal.

A continuación trasladamos, sin comentarios, el texto de los tres discursos sobre la condición de los grandes.

Primer discurso

Para entrar en el verdadero conocimiento de vuestra condición, consideradla en esta imagen.

Un hombre fue arrojado por la tempestad a una isla desconocida, cuyos habitantes afanábanse por encontrar su rey, que se había perdido; y como el náufrago tuviera gran semejanza en su cuerpo y en su rostro con el rey, tomáronlo por él, y en esta calidad fue reconocido por todo el pueblo. En cuanto a él, no sabiendo qué partido tomar, resolvióse al fin por prestarse a su buena fortuna. Recibió todos los respetos que quisieron rendirle y dejóse tratar de rey.

Mas como no podía olvidar su condición natural, pensaba, al par que aceptaba aquellos respetos, que no era el rey que el pueblo buscaba, y que no le pertenecía el reino. Tenía así un doble pensamiento: uno por el que actuaba como rey, y el otro por el que reconocía su verdadero estado, y que no era sino el azar el que le había puesto en el lugar en que estaba. Este último pensamiento lo encubría, y descubría el otro. Por el primero trataba con el pueblo, y por el último trataba consigo mismo.

Por un azar no menor que el del hombre que de repente se encontró ser rey, poseéis las riquezas de que sois dueño. De vos mismo y por vuestra naturaleza, no tenéis sobre aquello ningún derecho, no más que aquél; y no solamente no os encontráis primeramente como hijo de un duque, sino que no habéis venido al mundo sino por una infinidad de azares. De un matrimonio dependió vuestro nacimiento, o por mejor decir, de todos los matrimonios de aquellos de quienes descendéis. Y estos matrimonios ¿de quién a su vez dependen? De un encuentro fortuito, de un discurso al viento, de mil ocasiones imprevistas.

Vuestras riquezas, a lo que decís, os vienen de vuestros ancestros, pero no es sino por mil azares como vuestros an-

cestros las han adquirido y conservado. ¿Podéis imaginaros que por alguna ley natural hayan pasado estos bienes de vuestros antepasados a vos mismo? No hay verdad en esta apreciación. Este orden no reposa sino en la voluntad de los legisladores, los cuales habrán podido tener buenas razones, pero ninguna tomada de un derecho natural que tuvierais sobre estas cosas. Si les hubiera venido en gana ordenar que estos bienes, después de haber sido poseídos por vuestros padres durante su vida, a su muerte volvieran a la república, no hubierais podido tener el menor motivo de queja.

De suerte, pues, que todo el título por el que poseéis vuestro bien no es un título de naturaleza, sino de una constitución humana. Un giro distinto de imaginación en quienes hacen las leyes os hubiera dejado pobre; y no es sino esta inclinación del azar la que os ha hecho nacer al amparo fortuito de las leyes que os han sido favorables, y que os han puesto en posesión de todos estos bienes.

No quiero decir que no os pertenezcan legítimamente, o que esté permitido a otro arrebatároslos, ya que Dios, señor de todos ellos, ha permitido a las sociedades hacer leyes para su repartición, y una vez que estas leyes han sido establecidas, es injusto violarlas. Es esto lo que os distingue en algo del náufrago que no habría poseído su reino sino por el error del pueblo, ya que Dios, no habiendo autorizado aquella posesión, le habría obligado a renunciar a ella, al paso que autoriza la vuestra. Mas lo que os es en todo común con él, es que el derecho que tenéis sobre aquello, no tiene mayor fundamento del que tiene aquél, por no consistir en ninguna calidad o mérito de vuestra persona, y tal que os haga digno de aquella posesión. Vuestra alma y vuestro cuerpo son de suyo indiferentes al estado de batelero o al de duque, y no hay ningún vínculo natural que les adscriba a una condición más bien que a otra.

Pues de todo esto ¿qué se sigue? Que debéis tener, como el hombre del que hablamos, un pensamiento doble: que si actuáis al exterior con los hombres según vuestro rango, debéis reconocer, por un pensamiento más oculto pero más verdadero, que por naturaleza no tenéis nada por encima de ellos. Si el dictamen público os eleva por encima del común de los hombres, que el otro, el que lleváis escondido, os abaje y os tenga en una perfecta igualdad con todos los hombres, por ser vuestro estado natural.

El pueblo que os admira no conoce quizás este secreto. El pueblo cree que la nobleza es una grandeza real y considera a casi todos los grandes como siendo de una naturaleza distinta de los demás. No le descubráis este error, si así os place, mas no abuséis insolentemente de esta elevación, y sobre todo no queráis desconoceros a vos mismo pensando que vuestro ser tiene algo más elevado que el de los demás.

¿Qué diríais del hombre aquel que hubiera sido hecho rey por error del pueblo, si viniera a olvidarse a tal punto de su condición natural que se imaginara que se le debía el reino, que lo merecía y le pertenecía de derecho? ¿No quedaríais pasmado de su necedad y locura? Pero entre las personas de categoría, ¿no hay también las que viven en este extraño olvido de su estado natural?

¡Ojo a tan importante aviso! Pues todos los arrebatos, toda la violencia y toda la vanidad de los grandes vienen de que no conocen en absoluto lo que son. Difícil cosa es, en efecto, que quienes se miran en su interior como iguales a todos los hombres, y que estén bien persuadidos que en sí mismos no tienen nada que merezca las menudas ventajas que les ha dado Dios por encima de los demás, puedan tratarlos con insolencia. Para actuar de este modo tendrá uno que olvidarse de sí mismo y creer que se tiene alguna excelencia real por encima de aquéllos, en lo cual consiste la ilusión que trato de descubriros.

Es bueno, Señor, que sepáis lo que se os debe, a fin de que no pretendáis exigir de los hombres lo que no os es debido. Sería esto, en efecto, una evidente injusticia, y es, sin embargo, muy común a los de vuestra condición, porque ignoran su naturaleza.

Hay en el mundo dos especies de grandezas, y son las grandezas de constitución y las grandezas naturales. Las grandezas de constitución dependen de la voluntad de los hombres, que han creído con razón deber honrar ciertos estados y rodearlos de ciertos respetos, y de este género son las dignidades y la nobleza. En un país se honra a los nobles y en otro a los villanos; en éste a los mayores y en aquél a los menores, ¿Por qué así? Pues porque así lo han decidido los hombres. La situación era indiferente antes de la constitución, y después de la constitución deviene justa, porque es injusta su alteración.

Las grandezas naturales son aquellas que son independientes de la fantasía de los hombres, porque consisten en las cualidades reales y efectivas del alma o del cuerpo, y tales que tornan la una o el otro más estimable, como las ciencias, la luz del espíritu, la virtud, la salud, la fuerza.

Algo debemos a la una y a la otra de estas grandezas; pero como son de una naturaleza diferente, debémosles también respetos diferentes.

A las grandezas de constitución debémosles respetos de constitución, es decir ciertas ceremonias exteriores que deben ser, sin embargo, acompañadas, según la razón, de un reconocimiento interior de la justicia de este orden, sin que por ello nos hagan concebir alguna cualidad real en aquellos que de este modo honramos. A los reyes hay que hablarles de rodillas, y estar de pie en la cámara de los príncipes, y sería una necedad y una bajeza de espíritu el rehusarles estos deberes.

Mas en lo que ve a los respetos naturales que consisten en la estimación, no los debemos sino a las grandezas naturales, y debemos al contrario desprecio y aversión a las cualidades contrarias a aquellas grandezas naturales. No hace falta que, por ser vos duque, os tenga yo en estima; lo único que hace falta es que os salude. Si sois duque y hombre de bien, cumpliré con lo que debo a una y otra cualidad. No os escatimaré las ceremonias que merece vuestra calidad de duque, ni la estima que merece la de hombre de bien. Mas si fuereis duque sin ser hombre de bien, os haré aún justicia, porque al par que me descargo de los deberes exteriores que la institución humana ha vinculado a vuestra cuna, no dejaré de tener por vos el desprecio interior que merece la bajeza de vuestro espíritu.

He ahí en qué consiste la justicia de estos deberes. Y la injusticia consiste en rendir los respetos naturales a las grandezas convencionales, o en exigir los respetos convencionales para las grandezas naturales. Si el señor X quiere pasar antes que yo, por ser un geómetra mayor que yo, le diré que de todo esto no entiende nada. La geometría es una grandeza natural que demanda por ello una preferencia estimativa, pero los hombres no le han atribuido ninguna preferencia exterior. Pasaré, pues, antes de él, y lo estimaré más que a mí mismo en su condición de geómetra. Pues de modo semejante, si siendo duque y par no os contentarais con que me tenga descubierto en vuestra presencia, sino que quisierais aún que os estimara, os rogaría yo que me mostrarais las cualidades acreedoras a mi estima. Si lo hiciereis, tendreisla luego, ya que en justicia no podría rehusárosla. Mas si no lo hiciereis, no podréis demandármelo en justicia, y ciertamente no lo obtendréis, así fueseis el mayor príncipe del mundo.

Quiero haceros conocer, Señor, vuestra verdadera condición, por ser en este mundo la cosa que más ignoran las gentes de vuestro rango. ¿Qué es, a vuestro parecer, el ser gran señor? ¿Es el ser dueño de diversos objetos de la concupiscencia de los hombres, a fin de poder satisfacer a las necesidades y deseos de la mayoría? Pues son estas necesidades y deseos los que los arrastran a vuestro alrededor, y que hacen que se os sometan. Si por esto no fuera, ni siquiera os mirarían, y lo que esperan, por los servicios y deferencias que os rinden, es obtener de vos alguna parte de los bienes que desean, y de los que, por lo que ven, disponéis vos mismo.

Dios está rodeado de gentes llenas de caridad que le demandan los bienes de la caridad que están en su poder, por lo que es él propiamente el rey de la caridad.

Vos estáis igualmente rodeado de un pequeño número de personas sobre las que reináis a vuestro modo. Estas gentes están llenas de concupiscencia y os demandan los bienes de la concupiscencia, porque es la concupiscencia la que los vincula a vos. Sois así propiamente un rey de concupiscencia. Vuestro reino es de poca extensión, pero sois en esto igual a los grandes reyes de la tierra, al igual que vos mismo reyes de concupiscencia. La concupiscencia es el factor de su fuerza, es decir la posesión de las cosas que desea la avidez de los hombres.

Conociendo empero vuestra condición natural, usad de los medios que os da y no pretendáis reinar por otra vía que por la que os ha hecho rey. No ha sido vuestra fuerza ni vuestra potencia natural la que ha hecho de estas personas vuestros súbditos. No pretendáis, pues, dominarlos por la fuerza ni tratarlos con dureza. Satisfaced sus justos deseos, aliviadles en sus necesidades, poned vuestro contento

en ser su bienhechor, promovedlos en lo que podáis, y seréis así verdadero rey de concupiscencia.

Lo que os digo no va muy lejos, y si a ello os atenéis, no dejaréis de perderos, pero al menos os perderéis como hombre de bien. ¡Hay gentes que se condenan tan estúpidamente por la avaricia, por la brutalidad, por el libertinaje, por la violencia, por los arrebatos, por las blasfemias! El medio que os sugiero es sin duda más honesto, mas en verdad que es una gran locura condenarse, y por esto no hay que contentarse con aquello. Hay que despreciar la concupiscencia y su reino, y aspirar al reino de la caridad, donde todos sus súbditos no respiran sino caridad y no desean sino los bienes de la caridad. Otros, y no yo, os dirán el camino, y a mí básteme el haberos apartado de aquellas vías brutales por las que, a lo que veo, se dejan llevar muchas personas de vuestra condición, por no conocer bien el estado verdadero de esta condición.

II. Le coeur

En una comunicación sobre la filosofía francesa (año de 1915) trazaba Henri Bergson este sugestivo paralelo entre Descartes y Pascal:

> Si todas las tendencias de la filosofía moderna coexisten en Descartes (de quien deriva toda ella) el racionalismo es, sin embargo, el factor predominante, como debía serlo también en los siglos futuros. Mas al lado, o por mejor decir subyacente a la tendencia racionalista, recubierta y a menudo disimulada por ella, otra corriente penetra la filosofía moderna, y a esta corriente podría llamársela sentimental, con tal que no tomemos el término "sentimiento" en la acepción que le daba el siglo diecisiete, antes por el contrario que injertemos en él todo el conocimiento inmediato e intuitivo. Ahora bien, esta segunda corriente deriva, como la primera, de un filósofo francés. Pascal, en efecto, introduce en la filosofía cierto modo de pensar que no es la pura razón, toda vez que corrige con el espíritu de finura *(esprit de finesse)* lo que el razonamiento tiene de geométrico, y que no es tampoco la contemplación mística, puesto que llega a resultados susceptibles de ser controlados y verificados por todo el mundo. Restableciendo los anillos intermedios de la cadena, podríamos comprobar que apelan a Pascal las doctrinas modernas que ponen en la vanguardia el conocimiento inmediato, la intuición, la vida interior, la inquietud espiritual, del mismo modo que apelan a Descartes (a despecho de las veleidades de intuición detectables en el cartesianismo) los filósofos de la razón pura. Descartes y Pascal son así los grandes representantes de las dos formas o métodos de pensamiento que dividen al espíritu moderno.[1]

[1] Bergson, *Mélanges*, PUF, 1159-1160.

No es poco decir, por cierto, y es algo que nos obliga a reconocer en Pascal, antes de toda otra cuestión, al pensador que ensancha la esfera del *logos* humano, con la admisión de fuerzas o potencias que, sea como fuere, rebasan con mucho el ámbito de la razón pura. Es esto tal vez lo más original en la obra de Pascal, y lo más difícil, por ende, de declarar, acostumbrados como estamos, según lo reconoce el propio Bergson, a alinear nuestros razonamientos uno tras otro, linealmente, por decirlo así, o como se decía en aquella época, *more geometrico,* el método favorito de Spinoza en sus obras mayores.

Por esto creemos buena propedéutica, simplemente para tratar de introducirnos en el corazón del problema, ir directamente al principio de los *Pensamientos,* donde Pascal, según se cree, expone el método que se propone seguir en su apologética, con la distinción entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura.[2]

Si Pascal contrapone, para empezar, estos dos espíritus (*sit venia verbo*) es porque lo primero que hay que presentar en su apologética es la imagen del hombre, su grandeza y su miseria, antítesis cuya solución no habrá de encontrarse sino en Jesucristo. Ahora bien, y si el hombre ha de ser aprehendido en una representación concreta, no podrá serlo en una serie lineal de conceptos (espíritu de geometría) sino únicamente en una construcción dialéctica (espíritu de finura) capaz de unir en un todo lo múltiple y lo contradictorio, guiando de este modo la intuición hacia la síntesis total del hombre.

[2] Nos damos bien cuenta de que con este término no expresamos ni de lejos el *esprit de finesse,* mas por lo pronto no encontramos otro. Después de pensarlo mucho, hubimos de desechar la traducción literal (espíritu de fineza) si pensamos en que "fineza" está hoy confinado al trato social, y no sólo hoy, si recordamos la encendida discusión sobre la mayor fineza de Cristo entre Vieira, Sor Filotea de la Cruz y Sor Juana, por todo lo cual hubimos de dejarlo de lado.

Divorciados lamentablemente uno y otro espíritu, lo que acontece en la práctica es el predominio de la operación mental abstracta, analítica y deductiva que es propia de la geometría, pero que no puede extenderse a otras disciplinas, comenzando por el estudio del hombre. Donde no será por demás puntualizar, antes de seguir adelante, que por geometría entiende Pascal, como lo reconocen todos sus intérpretes, no sólo la geometría propiamente dicha, sino la mecánica universal y las matemáticas en general.

Ahora bien, y por más que Pascal declare que la geometría es *le plus haut exercice de l'esprit et le plus beau métier du monde*, en otro contexto refiérese a Descartes como "inútil e incierto."[3]

¿Cómo puede decir esto Pascal del otro genio incomparable que fue el fundador de la física matemática, y que declaró, tomando "geometría" con la misma extensión que Pascal, que "mi física no es otra cosa que geometría"?

La respuesta, una vez más, estaría en que Pascal, una vez que después de su segunda conversión (la del *Memorial* de 1654) ha pasado del estudio de la naturaleza al estudio del hombre, rechaza, para esta disciplina, la aplicación del espíritu geométrico. La rechaza porque la existencia humana consiste en una multiplicidad de elementos que no deben ser únicamente yuxtapuestos, sino aprehendidos en la unidad viviente de su estructura. Es lo que encontramos en el primer fragmento de los *Pensamientos*, al decir que "hay que ver súbitamente la cosa en un solo golpe de vista, y no con un razonamiento progresivo".

Es ésta la obra del *esprit de finesse*, el cual nos revela desde entonces la noción de estructura (*Gestalt*) en el sentido moderno de la expresión. Con lo que comprendemos mejor por qué a Bergson le place hermanar su filosofía con la

[3] *Pensées*, fr. 78, numeración Brunschvicg, a la que uniformemente nos remitimos.

filosofía pascaliana, ya que Bergson, si lo hemos entendido bien, pugna desde su primer libro, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* por emanciparse de la psicología asociativa, la cual era precisamente el triunfo del espíritu geométrico al yuxtaponer mecánicamente nuestros estados de conciencia y convertir así, sigue diciendo Bergson, el tiempo en espacio. En lugar de esto, y como si prolongara a su modo el espíritu pascaliano de finura, Bergson se lanza denodadamente en el yo profundo *(le moi profond),* en la *durée réelle,* operación en la cual, al recobrar la entera posesión de nosotros mismos, se anulan del todo los esquemas asociativos y espaciales deformatorios de nuestra vida interior.

El *esprit de finesse,* en conclusión, es, en la interpretación de Romano Guardini, "la capacidad de aprehender, en su singularidad, la realidad del hombre, realidad distinta de los cuerpos que estudia, en matemáticas y en física, el espíritu de geometría".[4]

El orden del corazón

Correlativa de esta noción, como el instrumento operativo puede serlo con respecto al método, es la otra noción de corazón *(coeur)* que Pascal no definió nunca, por lo menos de manera unívoca, pero que constituye indiscutiblemente una de las piezas maestras de su doctrina. Tratemos, pues, de declararla, aunque no será nada fácil, para lo cual lo primero que debemos hacer, en una operación elemental de clarificación, es empezar por desechar los sentidos espurios del término.

De acuerdo con este criterio, queda desde luego eliminado en primer lugar el sentido fisiológico del corazón como

[4] R. G., *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne,* Seuil, p. 25.

el órgano de naturaleza muscular, impulsor de la circulación de la sangre, según lo define el diccionario. En seguida, y en un sentido psicofísico esta vez, habría que considerar al corazón como el centro de la vida afectiva, sede de las emociones y pasiones, noción que tampoco parece corresponder, o no del todo, con la idea tan elevada que Pascal tiene del corazón en sentido filosófico, y por más que a veces sea todo lo contrario, como en el fragmento 143:

> *Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordure*. (Que el corazón del hombre está hueco y lleno (a la vez) de inmundicia.)

En Pascal hay que rastrear siempre o casi siempre la fuente bíblica, y en este caso podría ser el siguiente paso del evangelio según Mateo:

> Del corazón proceden los malos pensamientos: homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias.[5]

Entre el texto evangélico y el texto pascaliano habría, además, la concordancia de que en el primero aparece también el corazón no como una víscera física sino como un órgano espiritual, origen, en cuanto tal, de los malos pensamientos: *de corde enim exeunt cogitationes malae*.

Confírmase esta apreciación por la función eminentemente intelectual que Pascal asigna al corazón en el siguiente fragmento:

> La verdad la conocemos no solamente por la razón, sino también por el corazón, y es de este modo como conocemos los primeros principios... El corazón *siente* que hay tres dimensiones del espacio y que los números son infinitos (282).

"El corazón —comenta Brunschvicg *ad locum*— es el sentimiento inmediato, la intuición de aquellos principios",

[5] *Mt.* XV, 19.

con lo que queda claro que se cierne en la región de la inteligencia, por lo que podría ser el antiguo *nus* de la filosofía helénica, no tal vez en su sentido anaxagórico del intelecto piloto, pero sí en su sentido aristotélico de *intellectus principiorum*, que vendría a ser exactamente el *coeur* pascaliano.

Entendido de este modo, el corazón rebasa netamente la esfera psicofísica, y es, como dice Charles Baudouin, una saludable ducha fría que pone en fuga a la interpretación romántico-sentimental del corazón.[6] Al mismo tiempo, es bien claro que el corazón en Pascal desborda con mucho el aura puramente intelectual, por lo que es menester indagar más hondo en el sentido del término. Y esta operación es tanto más necesaria cuanto que, como se reconoce uniformemente, Pascal no ha empleado el término *coeur* en un sentido unívoco, sino, por el contrario, de lo más variado.

En esta gama significativa estaría, según Copleston, la aparente antítesis que entre el corazón y las potencias cognoscitivas encontramos en el célebre fragmento 277, el más conocido de todos: "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce". *(Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.)*

Sería del caso preguntarse, según sigue diciendo Copleston,[7] si corazón no estará aquí por voluntad, una potencia ciertamente no cognoscitiva, pero sí directiva del entendimiento al llevarle a desear o interesarse por tal o cual objeto. Y lo confirmaría el fragmento 99, donde podemos leer lo siguiente:

> La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia; no que forme la creencia, sino que las cosas son verdaderas o falsas según sea el aspecto por donde se las mira. La voluntad, al complacerse en uno más que en otro, aparta al espíritu de la consideración

[6] Ch. Baudouin, *Blaise Pascal et l'ordre du coeur*, Plon, 1962, p. 41.
[7] *A history of philosophy*, vol. 4, 1960, p. 164.

> de las cualidades que no le gusta ver. Y así el espíritu, que va a una con la voluntad, se para a mirar el aspecto que le gusta, y así juzga de la realidad por lo que ve en aquél.

No dice Pascal de qué creencia está hablando, si de la creencia natural o de la fe sobrenatural, y lo más probable es que tenga en cuenta una y otra, si tenemos presente que la doctrina tradicional en esta materia[8] era la de que, por ser las verdades de la fe inaccesibles de suyo a la inteligencia humana, nuestro intelecto no puede prestarles su asentimiento sino bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia: *Fidei actus est assensus intellectus sub imperio voluntatis et influxu gratiae.*

Con lo anterior vendría a concordar el fragmento 278, uno de los más fundamentales en este punto:

> Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. He ahí lo que es la fe, Dios sensible al corazón y no a la razón.

Dièu sensible au coeur. ¿Por qué? Pues sencillamente porque hace falta una predisposición del corazón humano para que Dios pueda entrar en nuestro corazón, no el Dios de los filósofos, según reza el *Memorial,* sino el Dios viviente de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no Dios de muertos, por lo tanto, sino de vivos, como aclara expresamente el propio Jesucristo.[9]

¿Qué más aún? Hasta hoy sentimos todavía el influjo de la voluntad en el conocimiento, como en estas líneas que dan principio al libro de oro que escribió Pablo Luis Landsberg:

[8] S. T., II-IIae, q. 2, a. 9.
[9] Mt. XXI, 32: *Non est Deus mortuorum, sed viventium.*

> Nuevo amor trae nuevo conocimiento. Lo esencial de las cosas sólo se revela a los ojos del amante. La verdad se logra siempre *cum ira et studio.*[10]

Ira et studium, que son, como salta a la vista, la potencia afectiva en su más alto trémolo, otra variante, en suma, del corazón pascaliano.

Es el mismo Pablo Luis Landsberg, por lo demás, quien establece la conexión de que estamos hablando, y que él traslada a la conexión entre Pascal y San Agustín, en la forma siguiente:

> La virtud del hombre ha sido definida definitivamente por San Agustín como *ordo amoris,* definición que brillará siempre, por encima de todos los sofismas kantianos, en eterna verdad y belleza. Para la naturaleza, el orden es también ley del ser; sólo en el hombre se da la posibilidad de su infracción. De todas las ordenaciones, sólo el orden del amor, como lo llama San Agustín y también Santo Tomás, o el *ordre du coeur,* como Pascal expresa el mismo pensamiento, puede transformarse en un desorden del amor, en un *desordre du coeur.*[11]

Más adelante veremos, a la luz de la axiología de Max Scheler, el paralelismo entre el *ordo amoris* agustiniano y el *ordo cordis* pascaliano, y por lo pronto retengamos que este último orden no es ninguna invención o despropósito de sus intérpretes, sino que está real y verdaderamente en el fragmento 283 de los *Pensamientos* en la forma siguiente:

> El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que es por principio y demostración; el corazón tiene otro.

En este fragmento, a nuestro parecer, el *ordre du coeur*

[10] P. L. Landsberg, *La edad media y nosotros,* Rev. de Occidente, Madrid, 1925, p. 9.

[11] P. L. Landsberg, *op. cit.,* p. 27.

está tomado en un sentido sobrenatural, sinónimo del *ordre de la charité,* y lo confirmaría el párrafo siguiente del mismo fragmento:

> Jesucristo, San Pablo, tienen el orden de la caridad, y no el del espíritu, porque querían encender y no instruir, y lo mismo San Agustín.

A reserva, pues, de volver sobre esta *dilatatio cordis,* allende el intelecto y allende el orden natural, regresemos a la función intelectiva del corazón, como en la aprehensión de los primeros principios, "como que hay espacio, tiempo y movimiento". (fr. 282)

A la vuelta de los siglos se sentirá que de estos principios no puede haber ninguna demostración propiamente dicha, y por esto Kant, reconociéndolo así, hará del espacio y del tiempo sendas formas *a priori* de la sensibilidad. Pascal, por su parte, encomienda los primeros principios, entre ellos el espacio y el tiempo, a la intuición del corazón, por lo que habría en este punto cierta convergencia con Kant, y una divergencia, a la vez, con Descartes, para el cual la percepción de las *naturae simplices,* es decir de los primeros principios, se alcanza en una intuición (*intuitum*) producida por la sola luz de la razón.[12]

Tienen por tanto razón, a nuestro parecer, los exegetas que se niegan a asimilar del todo (en parte podría ser) la *intuitio cordis,* digámoslo así, con la intuición cartesiana o con la intuición bergsoniana, la primera rigurosamente intelectual, y la segunda vitalista, por decirlo así, por cuanto que, según lo dice el propio Bergson, la intuición filosófica es la que, al ejercerse en el yo profundo, toma contacto con el *élan vital* primigenio, antes de bifurcarse en instinto e

[12] *Regulae ad directionem ingenii,* Adam Tannery, X, p. 386: *Per intuitum intelligo... mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur.*

inteligencia.[13] La intuición pascaliana, por su parte, tiene ciertamente este carácter, y con esto pisamos terreno firme, pero es de otro orden, como estamos tratando de hacerlo ver. Y por lo pronto retengamos el sentido de inmediatez intuitiva e instintiva que nos deja el fragmento 281:

> Corazón, instinto, principios. *Coeur, instinct, principes.*

Tal y como vemos las cosas hasta ahora, y conforme lo declarado con antelación, la gran dificultad para encontrar en Pascal una noción unívoca del corazón es el sentido diferente que le da él mismo al pasar del orden natural al orden sobrenatural, del *ordre de l'esprit* al *ordre de la charité,* que rebasa infinitamente al primero (793). En el primer caso es simplemente el *esprit de finesse,* la aprehensión inmediata y fría de los primeros principios, mientras que en el segundo es el corazón ardiente que se abre a Dios y a la comunión con él: *Dieu sensible au coeur, non à la raison* (278).

Ahora bien, este segundo sentido, fijémonos bien, es el más importante para Pascal, por cuanto que los Pensamientos que forman *l'ordre du coeur,* como en general todos los Pensamientos, estaban destinados a figurar en una obra que había de llevar por título el de *Apologie pour la vérité de la religion chrétienne,* por lo que la intención sobrenatural es aquí absolutamente preferente.

Si a todo trance, sin embargo, nos obstinamos en formarnos una noción unívoca del corazón en Pascal, podríamos tal vez rastrearla en varios autores, comenzando por Jacques Chevalier, quien nos dice a este respecto lo siguiente:

> En Pascal, no de otro modo que en el lenguaje corriente o en la Escritura, el corazón (*coeur*) designa la porción más íntima de nues-

[13] Bergson, *L'intuition philosophique, Oeuvres,* PUF, p. 1361.

tro ser. No es solamente el órgano del sentimiento y de la vida moral, sino también uno de los órganos del conocimiento y como el principio de todas nuestras operaciones intelectuales, o en otro giro, la punta extrema del sentimiento y de la razón conforme al fragmento 277: *Le coeur aime l'être universel naturellement.*[14]

De acuerdo con la anterior declaración, el término "corazón", aunque de uso simultáneamente laico y sagrado, habría sido importado por Pascal de las sagradas letras, donde el término correlativo *kardía* significaría también, según dice Chevalier, "la sede de la vida espiritual en toda su plenitud, así en el orden del conocimiento como en el orden del sentimiento y de la voluntad, y así en el orden natural como en el orden sobrenatural".

Esto por la analogía en general, y en lo particular establece Chevalier paralelismos tan sugestivos como el que propone entre el texto paulino: "Que el Dios de Nuestro Señor Jesucristo ilumine los ojos de vuestro corazón",[15] y el fragmento 793: "Ha venido en gran pompa y prodigiosa magnificencia a los ojos del corazón, que ven la sabiduría: *aux yeux du coeur, qui voient la sagesse*."

En otra comparación o paralelo, y esta vez no inspirado en los libros sagrados, sino en la pura filosofía helénica de los siglos clásicos, ha consignado Jacques Chevalier lo siguiente:

Entre el corazón y la razón, Pascal, en los *Pensamientos,* establece una distinción análoga a la que los griegos establecieron entre el *nous* y la *diánoia,* entre el pensamiento puro y el pensamiento discursivo. ¿Qué cosa es, en efecto, esta razón a la que Pascal opone constantemente, y con marcada preferencia, el corazón? No es, por cierto, la razón que magnifica en el *Tratado del vacío,* sino el razonamiento, el discurso, esta facultad de atisbos lentos y duros, que quiere demostrarlo todo, hasta los principios, que no comprende

[14] J. Chevalier, *Pascal,* Plon, 1922, p. 277.
[15] *Ad Ephesios,* I, 18: *illuminatos oculos cordis vestri.*

nada en las cosas de finura *(finesse)* y sentimiento, por querer proceder siempre por demostración. Al corazón, al contrario, podemos asimilarlo a los ojos del espíritu, ya que, como el ojo, conoce de golpe su objeto... El corazón, para Pascal, es así esencialmente la aprehensión inmediata, simultáneamente conocimiento y sentimiento, de los principios.[16]

Hemos de entender, si no estamos en un error, que el autor ha entendido referirse en este paso a los primeros principios así en el orden especulativo como en el orden práctico.

Con esta precisión, no tenemos otro reparo que hacer al paralelo anterior sino el de que el autor parece haberse colocado en los textos aristotélicos, los de la Ética o las Éticas notoriamente, donde, en efecto, el *nus* es el hábito de los primeros principios, prescindiendo de otros textos donde cobra una dilatación incomparablemente mayor. Recordemos, en efecto, que en los textos anaxagóricos, los progenitores del concepto, el *nus* comparece como el equivalente de Dios mismo, ni más ni menos, en tanto que Intelecto piloto (νοῦς κυβερνήτης) que gobierna todo el universo. Restringido a los textos aristotélicos, una vez más, podemos compartir el paralelismo de Jacques Chevalier. Y asimismo parece compartirlo Jacques Maritain (*Pascal apologiste*) al decir que por el corazón (*coeur*) entendía Pascal "lo mismo que los antiguos llamaban *intelligentia,* o sea, según sigue diciendo, "la percepción inmediata de los primeros principios".

Todo esto, una vez más, tiene vigencia en el orden natural, pero trasladada la noción de *coeur* al orden sobrenatural, el corazón es decididamente el amor homónimo, el amor sobrenatural, o sea la caridad; un amor, además, que precede necesariamente al conocimiento de un mundo, el

[16] J. Chevalier, *Pascal,* 1922, Plon, p. 278.

mundo de la fe, tan por encima de nuestra condición mortal. De ahí que Chevalier, en una recta interpretación del espíritu pascaliano, haya podido escribir lo siguiente:

> Mientras que en lo concerniente a las cosas humanas hay que conocerlas antes de amarlas, en lo tocante a las cosas divinas hay que amarlas antes de conocerlas.[17]

"No se entra en la verdad (en la verdad sobrenatural se entiende) sino por la caridad", escribió San Agustín: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem,* texto que estaba en el *Augustinus* de Jansenio, y que inspiró, al ser leído por Pascal, el fragmento 185 de los *Pensamientos:*

> La conducta de Dios, que dispone todas las cosas con dulzura, consiste en implantar la religión en el espíritu por razones, y en el corazón por la gracia. *Il faut aimer Dieu pour le connaître.*

Por la vía del corazón, en suma, y no por otra, entra en el alma la fe que ha de disponernos a la vida eterna. Y por esto precisamente la apologética de Pascal no descansa en pruebas metafísicas (de las que se expresa con manifiesto escepticismo) sino que pone todo su peso en mudar insensiblemente el corazón del ateo hasta su apertura a la invasión de la gracia.

Por no alargarnos más en esta querella sobre la exegética del corazón, que está aún muy lejos de terminar, cerraremos esta rápida revista de interpretaciones en torno al término clave, con la de Romano Guardini, que nos pone en inmediato contacto con la axiología de Max Scheler, heredera, sin lugar a dudas, de la filosofía pascaliana del corazón.

> El corazón —escribe Romano Guardini— es el principio de los actos que experimentan y se apropian los valores. Son fenómenos de orden espiritual, percepciones que fundan un conocimiento. Lo

[17] Chevalier, *Pascal,* p. 294.

que lleva al cabo el *esprit de finesse* no es una intuición irracional, antes por el contrario hay una *logique du coeur* que guarda relación con aquél… Dicho de otro modo, el "corazón" no es un modo irracional de sentir, sino una experiencia espiritual que fundamenta un conocimiento en el sentido más riguroso del término, o sea la lógica del corazón.[18]

Delátase en estas líneas, por ser harto evidente, la consonancia entre la interpretación del corazón *(coeur)* dada por Romano Guardini y la expuesta por Max Scheler, hacia el año de 1914, en su célebre obra, la mejor construida a mi juicio, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Y al llegar a este punto, parécenos que para iluminar más aún, en la medida de lo posible, la noción pascaliana del corazón, lo mejor será efectuar un doble movimiento hacia atrás y hacia adelante, hacia su progenitura y hacia su generación, o para ser más precisos, a San Agustín en la corriente ascendente, y en la descendente a Max Scheler.

El corazón en la filosofía agustiniana

La importancia del amor en la filosofía de San Agustín no necesita explicitarse, por haber llegado a ser un lugar común el predominio del impulso afectivo en las operaciones humanas. "Mi amor es mi peso" *(amor meus pondus meum)* podría ser la sentencia agustiniana ejemplificativa de esta actitud.

Trátase de un amor, apenas si hay que decirlo, que nos lleva a la prosecución de un bien fuera de nosotros mismos, por lo que San Agustín rechaza sin miramientos la teoría autárquica de la virtud, propia de los estoicos, y que termina

[18] R. Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Seuil, pp. 25-26.

en la concepción del bien supremo como el más íntimo del hombre. "El primer pecado, dice Agustín, es gozarse en la propia voluntad", por lo que creemos que el santo no habría suscrito jamás la conocida sentencia de Kant, que en la traducción de García Morente va como sigue:

"Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo la buena voluntad."

Pero ¿qué puede ser la virtud sin otro correlato que ella misma, sino apetito de la propia excelencia, pura soberbia, una ética fundada en su raíz misma en el pecado mayor de todos? Éstas son, si no las palabras, ciertamente el espíritu de San Agustín, el cual termina diciendo que la virtud no es, en suma, sino amar lo que se debe amar y que las buenas o malas costumbres dependen, en última instancia, de los buenos o malos amores: *Virtus non est nisi diligere quod diligendum est... nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores.*[19]

Con estas palabras entramos en el núcleo más íntimo de la ética agustiniana y encaramos su aspecto más amable.

Muy acertado anduvo el artífice que esculpió el San Agustín en su templo que con el tiempo vino a ser nuestra Biblioteca Nacional, en cuya entrada le vemos teniendo en una mano la pluma y en la otra el corazón. Ésta es, en efecto, la personalidad, la filosofía y acentuadamente la ética de San Agustín. No es un sentimentalismo irracional —sobre esto nunca se insistirá bastante—, sino que el *ethos* está unido y subordinado al *logos*, y la vida afectiva no se desborda sino una vez que le ha abierto su debido cauce la inspección intelectual de un orden, el de la sabiduría, tan apriorístico e inconmovible como el de la matemática. Pero una vez cumplidos estos presupuestos, la moralidad consiste formalmente no en el conocimiento, sino en el amor,

[19] *Epist.*, 155, 13.

en amar lo que se debe amar: *diligere quod diligendum est*. La virtud es esencialmente rectitud amorosa, y el amor es como la ley de gravedad del espíritu, que será llevado adonde le lleve su amor, como su peso al cuerpo: *Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.*[20] En fin, es de San Agustín la célebre definición que ha traspasado los siglos y cuya influencia se ha dejado sentir en nuestros días tan acusadamente en la ética scheleriana, por lo menos en la de los buenos años; la definición de la virtud como el orden del amor: *Definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris.*[21]

Detengámonos un instante en aquilatar algo de la riqueza filosófica implícita en estas nociones agustinianas.

El amor en San Agustín, como en otros muchos filósofos, es una categoría general que de suyo no presupone aún ninguna especificación valorativa, y que denota simplemente el movimiento del apetito racional, así como del apetito sensible, hacia un objeto cualquiera, a unirse con el cual tiende el sujeto como a último término. De hecho, sin embargo, en la condición existencial del hombre, el amor recibe siempre una determinación axiológica, positiva o negativa, según que sea o no valioso el objeto a que tiende, valioso en absoluto o por lo menos relativamente al sujeto apetente. Si lo primero, tendremos el amor de caridad *(caritas)*, si lo segundo, el amor de concupiscencia *(cupiditas)*; términos que podrían también designarse como amor divino y amor mundano, respectivamente, y que, según la conocida tesis agustiniana, han dado nacimiento a dos ciudades: la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*. No tenemos por qué entrar aquí en la explicación de estos conceptos que han recibido tantas interpretaciones en el curso de la historia, pues esto pertenece propiamente a la ética social y a la teoría política de San Agustín,

20 *De Trin.* XV, 41.
21 *De civ. Dei*, XV, 22.

y apenas los traemos a colación para mostrar cómo también aquí es el amor el tema central, la vivencia humana que determina todo orden y todo desorden, así en el alma del individuo como en la vida de la ciudad. Pero lo que es muy significativo es el hecho de que, como advierte Mausbach,[22] San Agustín extiende el concepto de *caritas* —término que en la literatura cristiana tiene a Dios por correlato específico— a toda tendencia moralmente valiosa, hasta hacerlo prácticamente sinónimo de la buena voluntad. El amor de la justicia es caridad, y aun el amor intelectual mismo, el amor de la verdad, es caridad: *Amor iustitiae caritas est... Amor veritatis caritas est.*[23] ¿Qué quiere decir esta extensión, en apariencia insólita, del término? Pues sencillamente que, como se desprende de todo lo antes dicho, en una ética tan llena de Dios como la de San Agustín, la buena voluntad y toda virtud posible han de reducirse, en última instancia, al amor de Dios, pues el bien del hombre está cifrado única y exclusivamente en el apego entrañable al bien que no se muda, y allí están radicalmente todas las virtudes: *Animi affectio inhaerentis incommutabili bono proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes.*[24]

Añadamos aún, pues no estará de más, que el amor ocupa un lugar tan hondo, tan absorbente en la cosmovisión total de San Agustín, que aun en el conocimiento mismo, en el acto que parece más inmanente y más anamoroso, sujeto y objeto se vinculan, como en la más vital de las generaciones, mediante el amor, a ejemplo de lo que ocurre en Dios en su inefable vida trinitaria. El verbo mental es en el hombre, no menos que en Dios, fruto de amor *(Verbum amore concipitur)*, y es por el amor como la inteligencia lo produce y hace suyo como entre lo que engendra y lo en-

[22] Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. I, p. 202.
[23] *De mor. eccl.*, XXXI, 33.
[24] *De lib. arb.*, II, 19.

gendrado. *Gignens et genitum dilectione tertia copulantur.*[25] Si, pues, el hombre es de tal suerte, en todas sus operaciones, imagen de la Trinidad divina, piénsese hasta qué punto estará transida de amor una ética, la agustiniana, cuando en la noética misma interviene el amor tan decisivamente.

Este amor agustiniano, además, este núcleo y motor de la vida moral del hombre, no está en absoluto circunscrito —en lo que se refiere al hombre, naturalmente— al puro apetito racional de la voluntad, sino que, bajo su égida y señorío, engloba todas las fuerzas irracionales de índole pasional y afectiva *(passiones, affectiones, motus animi...)*, cuya contribución potencia hasta el más alto grado posible la energía humana al servicio del bien. "El concepto de la voluntad en Agustín —escribe Friedrich Seifert— no está limitado a la noción estoica de *cum ratione desiderare.*"[26] Nadie más opuesto que San Agustín a la apatía estoica, a estos origenistas del espíritu que se despojan de toda humanidad sin llegar por eso a la verdadera serenidad: *Humanitatem potius amittunt quam veram assequantur tranquillitatem.*[27] Nadie más que él, de consiguiente, estaría en contra del neoestoicismo kantiano, para el cual el amor, confinado totalmente a la sensibilidad, es éticamente irrelevante, pues en esta ética no hay lugar sino para un sentimiento, para el frío sentimiento de respeto al deber y a la ley moral. Por algo hace tanto caudal del agustinismo la moderna filosofía de los valores, porque en él abundan inspiraciones de todo género para restituir al *ethos* del hombre lo más noble que éste tiene y para reparar el tremendo desacierto de Kant cuando "este hombre excelente" —decía Schiller, de quien es además el símil— hizo lo que haría quien, deseoso de

[25] *De Trin.* XIV, 6.
[26] *Psychologie,* p. 46; en el *Handbuch der Phil.* de Baeumler *et al.*
[27] *De civ. Dei,* XIV, 9.

evitar disturbios domésticos, empezara por echar de casa a los hijos para dejar sólo a los criados, pues a tanto equivale negarle al amor toda beligerancia ética para reconocérsela únicamente al deber.

Ordo cordis

Lo anterior nos ayuda a comprender el papel tan señalado que en la filosofía de San Agustín, y particularmente, una vez más, en su ética, corresponde al "corazón", por cuya expresión —apenas hay que decirlo, y digámoslo de una vez por todas— no ha de entenderse precisamente la noble víscera humana, sino toda esa compleja y riquísima vida anímica de que aquélla ha sido símbolo (por algo lo habrá sido) en todos los tiempos y en todos los pueblos, y desde luego, si esta afirmación pareciere exagerada, ciertamente en la doble corriente espiritual que configura en San Agustín la cultura occidental cristiana, es, a saber, la Biblia y el pensamiento grecolatino. Justamente por esto, por ser San Agustín el punto de confluencia de esa doble o triple tradición, por cualquiera de sus vertientes tan ricas de sentido, es tan difícil de hacer, con referencia a él, una como si dijéramos fenomenología del corazón. Vale la pena, sin embargo, intentar por lo menos un ligero esbozo, ya que el problema del corazón tiene tanta importancia en la filosofía actual de los valores, y no estará de más, por ende, tratar de fijar hasta donde podamos el sentido del término en San Agustín, dando una breve noticia introductoria del que le corresponde en la tradición judía, cristiana y helénica preagustiniana.

En la Sagrada Escritura (hasta donde es posible afirmarlo a quien, ignorante del hebreo, ha de guiarse por traducciones y comentarios) parece que el corazón llega a significar

no sólo el centro de la vida afectiva, sino en general de toda la vida psicológica y moral, y sin excluir funciones propiamente intelectuales, pues de otro modo no se explicaría que en las divinas letras se llame "hombre de corazón" al varón cumplido, sabio y sensato: *Viri cordati,* como dice uno de los interlocutores de Job. "El pensamiento es una chispa que brota en el latir de nuestro corazón", leemos en el libro de la Sabiduría (II, 2). ¿Es, entonces, el corazón sinónimo de la vida intelectual, de la vida que se vive en la clara luz de la conciencia vigilante? Tampoco es así, pues en el corazón late asimismo la vida subconsciente o inconsciente, la que pervive en el sueño o en el olvido. "Yo duermo, pero mi corazón vela", dice la esposa del *Cantar de los Cantares*. En general, para no ser prolijos en textos de que hay tanto acopio, y siguiendo el parecer de autorizados filólogos,[28] creemos que el corazón designa en la Biblia dos cosas principalmente. La primera, la parte más íntima y secreta de la persona: el centro comúnmente ignorado de los demás, en ocasiones aun del propio sujeto, y transparente sólo a Dios, que lo mueve a su arbitrio. Dios escruta los corazones, y en sus manos está el corazón del rey, algo para nosotros tan inescrutable como el cielo en su altura y la tierra en su profundidad: son expresiones que encontramos con esta literalidad en los libros sapienciales. La segunda característica, íntimamente conexa con la primera, es la de ser el corazón la sede propia de la vida moral y religiosa (de la intelectual lo es sólo ocasionalmente), el centro de la fidelidad a Yahweh. A Dios hay que amarle —es el primer mandamiento— "con todo el corazón". De Dios se apartó Salomón porque sus mujeres "inclinaron su corazón a otros dioses y su corazón no estuvo todo entero con Yahweh, su Dios, como lo había estado el corazón de

[28] *Cf.* Antoine Guillaumont, "Les sens des noms du coeur dans l'antiquité", en *Le Coeur, Études Carmelitaines,* 1950.

David".[29] Y por esto, como primera garantía de una conversión sincera, el salmista pide a Dios que empiece por crear en él un corazón limpio: *Cor mundum crea in me, Deus...*

En la Grecia homérica y en los trágicos el corazón tiene también, por lo menos en gran parte, la riqueza significativa que tiene en la Biblia; pero bajo la influencia concurrente de la medicina y la filosofía, ambas a su modo disectoras y discriminadoras de órganos y funciones, el corazón acaba prácticamente por no ser más que el pobre corazón humano de carne, músculos y sangre. La vida afectiva, la vida del sentimiento generoso conserva, es verdad, todo su rango, pero es **θυμός** y no **καρδία** la palabra que la cubre. En cuanto a las funciones intelectuales superiores (**νοῦς, διάνοια,** etc.) colocadas al principio en el cerebro por Galeno y Alcmeón de Crotona, se sustraen cada vez más a toda implicación corpórea, hasta que en Aristóteles llega a ser completa la emancipación. Cosa curiosa y en la que no han dejado de reparar los filólogos: en latín, con todo y ser más positivo el pueblo que lo habla, el corazón, *cor,* conserva más que el vocablo correspondiente griego su aura anímica, ético-sentimental, y a Cicerón le suena aún familiarmente el verso en que Enio elogia a Elio Sexto como varón de corazón levantado: *Egregie cordatus homo.*

Con el Evangelio vuelve naturalmente el corazón a cobrar su plenitud significativa. A Dios sólo podrán verle, según leemos en el Sermón de la Montaña, los limpios de corazón. Reiteradamente Jesús radica en el corazón la interioridad más íntima, la más genuina, el origen de los buenos y de los malos pensamientos, de los pecados secretos que no trascienden a la conducta visible. La esfera intelectual no escapa a su influjo, pues la incredulidad es designada como dureza

[29] *I Reg.* XI, 3-4.

de corazón,[30] por donde vemos que es el corazón también el que debe informar la fe. Y lo primero que a los discípulos de Emaús les hace sentir la presencia de Jesús es el comprobar cómo arde su corazón mientras les declara las Escrituras. Por último, el corazón llega a su mayor exaltación espiritual en San Pablo, en cuyos textos acaba por convertirse en el lugar por excelencia de la vida sobrenatural y de la habitación divina en el hombre, el lugar donde está impresa la ley natural, de donde se eleva la plegaria y en donde se reciben y radican los dones del Espíritu Santo.[31]

Volviendo a San Agustín, después de estas elucidaciones que como trasfondo histórico estimamos indispensables, es también patente en sus obras, y en consonancia además con su temperamento tan fino, tan delicado, tan emotivo, el papel tan señalado del corazón en lo más profundo de la vida psicológica, moral y religiosa del hombre. Los textos son también aquí abundantísimos, y duele tener que sacrificar tantos y tan hermosos para atenernos apenas a los más esenciales. Simplemente sin salir de las *Confesiones* encontraríamos fácilmente bajo la pluma de Agustín todos los sentidos escriturarios del corazón, porque Agustín es el primer filósofo que vence los escrúpulos del intelectualismo helénico, que no le hace aspavientos al corazón y no teme dejar que Dios impregne al hombre por entero y no sólo le toque tangencialmente en la alta zona del *logos*.

Viene a la mente desde luego el célebre texto aquel, tan popular: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*,[32] que radica en el corazón el afán más profundo del hombre hacia su último fin y apunta como si dijéramos a una relación, entre Dios y el hombre, de corazón a corazón, porque este reposo final del corazón del hombre en Dios

[30] *Mar.* XVI, 14.
[31] *Col.* III, 16; *Gal.* IV, 6; *Rom.* V, 5 *et passim.*
[32] *Conf.* I, 1.1.

trae luego a la memoria el verso de Unamuno: "El reposo reposa en la hermosura del corazón de Dios." Pero hay textos aún quizá más expresivos, por lo menos desde un punto de vista filosófico, como este otro en que dice San Agustín que es en su corazón donde él es verdaderamente lo que es: *Cor meum, ubi ego sum quicumque sum,*[33] es decir, donde mejor puede apreciarse la personalidad, que no está por lo visto principalmente en la razón ni en la voluntad pura. Del corazón y no de la voluntad pura depende en última instancia la conducta moral, y lo primero que hay que hacer es mudar el corazón si se quiere mudar de vida: *Muta cor et mutabitur opus.* En fin —y es en esto sobre todo en lo que queremos hacer hincapié—, San Agustín hace intervenir el corazón, con plena conciencia de lo que dice y aun asignándole el papel de actor principal, en las experiencias más hondas y decisivas de su vida tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, con inclusión en este último de la experiencia mística. La visión de Ostia, en efecto, se consuma en un vuelo total del corazón *(toto ictu cordis)* siendo así como Agustín y Mónica llegan por un instante a contemplar la Luz increada. Y sin necesidad de remontarnos a esta altura soberana, el corazón es también el órgano vidente en la percepción agustiniana de que hemos hablado anteriormente, en la intuición ideatoria de Dios como la luz que alumbra la verdad; visión que no se tiene con estos ojos —dice San Agustín— sino con el corazón: *Hoc enim scriptum est: 'Quoniam Deus lux est' non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis: Veritas est.*[34]

Hay otro pasaje aún en que el santo compara esta percepción ya no con el sentido de la vista, sino con el del oído, pero siempre con un carácter de evidencia tan irre-

[33] *Conf.* X, 3, 4.
[34] *De Trin.* VIII, 3.

sistible que primero dudaría, este oyente y vidente del corazón, de su propia existencia. Es el mismo pasaje, aludido con antelación, en que Agustín nos cuenta cómo pudo entrar en su interior bajo la moción de la gracia, y escuchar como en la lejanía, detrás del reverbero de la verdad, la voz de Dios, la voz del que es el que es, tras de lo cual añade: "Y esto yo lo oí /Yo soy el que soy/ como se oye en el corazón, y no había en absoluto modo de dudar, pues más fácilmente dudaría de mi vida que de la existencia de la verdad, hecha visible a la inteligencia a través de las cosas creadas": *Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur.*[35]

Hay, pues, en San Agustín, como lo hay también en Pascal, un orden del corazón, un *ordo cordis* que es como la impleción vital en el hombre del *ordo amoris* de la virtud. En qué consista exactamente, no ha podido aún decirlo la filosofía, y no ha podido por la sencilla razón de que nos topamos aquí con el mayor misterio del ser humano, con este territorio intermedio (*Mittenbereich*) en el que, como dice Romano Guardini, el espíritu desciende a la sangre, o si se quiere a la inversa, en que la vida instintiva se abre al espíritu.[36] Mucho hizo Max Scheler, mucho han hecho el propio Guardini y tantos otros para explicitar esa *logique du coeur* o ese *ordre du coeur* por que clamaba Pascal; mas para trazar, si es posible, sus coordenadas precisas, para definir con toda pulcritud sus categorías, y, lo que más nos importa hoy, el ámbito cognoscitivo que el corazón puede y debe iluminar, para todo esto parece que aún hemos de esperar a un genio por ventura más sutil aún que el de Aristóteles o Kant, que pueda algún día darnos este

35 *Conf.* VII, 10.
36 *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, München, 1950; p. 64.

tan anhelado *Organum Cordiale,* como aquéllos nos dieron, cada cual a su modo, el Órgano de la inteligencia pura. Entretanto, no podemos aquí hacer otra cosa que consignar la interpretación que hasta este momento estimamos verdadera, o mejor dicho un esbozo de interpretación, sobre el sentido del corazón en San Agustín, y lo que de ahí podríamos inferir para la ética de nuestros días y la filosofía de los valores.

No creemos, en primer término, que si de algún modo han de referirse al orden del corazón actos intencionales tan importantes como la intuición del ser o simplemente la intuición del valor, puedan quedar excluidas de su ámbito las funciones intelectuales —por más que puedan serlo las raciocinativas— y no compartimos, por ende, la conocida posición scheleriana, con arreglo a la cual y con pretendido apoyo en San Agustín y Pascal, se declara ser los valores "enteramente inaccesibles" a la razón, tanto como puedan serlo los colores para el oído.[37] Si por "razón" se entiende la razón discursiva y silogista —la *ratio* de los escolásticos por oposición al *intellectus*— es muy posible que Scheler esté en lo justo, pues los valores, en efecto, por lo menos los valores fundamentales, los supremos principios axiológicos, han de ser de algún modo intuidos directamente; pero si bajo aquel término se comprende también la intuición intelectual inmediata, no vemos manera de compartir la afirmación scheleriana. Dicho de otro modo, no creemos que el órgano de aprehensión de los valores consista en un puro percibir sentimental totalmente alógico, y ciertamente no es así ni en San Agustín ni en Pascal. En San Agustín hemos visto cómo la intuición del orden ético, del *ordo sapientiae,* tiene la misma inmediatez y claridad que la del orden lógico y matemático, y nada hay en los textos agustinianos, por lo menos en nuestra modesta opinión, que

[37] M. Scheler: *Ética,* Rev. de Occ., t. II, p. 26.

autorice la inferencia de que un orden es captado con una facultad anímica y el otro con otra diferente.

Y en lo que hace a Pascal, pues creemos que lo agustiniano puede recibir alguna luz de la comparación con él, no todos sus intérpretes, ni mucho menos, comparten el modo de ver de Max Scheler; y así el P. Gratry escribe lo siguiente:

> Para él [Pascal] el corazón es la primera de las facultades del alma, que implica las raíces de la inteligencia y de la voluntad: lo que, en el alma, adhiere inmediatamente a los primeros principios de lo deseable y de lo inteligible, es el corazón. Por otra parte, en Pascal, al menos la mayoría de las veces, razón quiere decir razonamiento, y razonamiento significa silogismo.[38]

Y Lavelle por su parte estima que sería inexacto pensar que el corazón y la razón sean cosas heterogéneas en Pascal y que se opongan como dos contrarios, y que lo único que hay es que "todas las potencias del alma se encuentran conjugadas en el juicio de valor y orientadas a él, y que en la apreciación del valor se encuentran igualmente implicados pensamiento y sentimiento".[39]

Ésta es la posición que hasta ahora nos parece la más plausible. Ni la interpretación puramente sentimental, ni tampoco, por otra parte, la puramente intelectualista, por más que aparentemente haya sido sostenida por el propio Santo Tomás, para quien el corazón significa simplemente la voluntad: *Actus voluntatis, quae hic significatur per cor,*[40] como dice con ocasión de comentar el texto del primer mandamiento. Para nosotros, en suma, el corazón es, si se quiere, el *intellectus principiorum,* pero un intelecto rodeado de un aura afectiva que es en vano querer desplazar, o

[38] *De la connaissance de Dieu,* t. I, p. 315.
[39] *Traité des valeurs,* t. I, p. 584.
[40] *Sum theol.* Ia. IIae. q. 13, a.I.

como dice el P. Chenu, una "intuición cargada de dinamismo afectivo".[41]

Así lo comprobamos en San Agustín si, como es nuestro deber, nos atenemos fielmente a lo dado, que son los textos y la experiencia agustiniana, a cuya luz vemos cómo es el corazón el órgano preparatorio y cooperante de la recta intuición ontológica y axiológica, intuición que, a decir verdad, es en San Agustín una en el fondo, en cuanto que Dios es al mismo tiempo el supremo ser y el bien sumo, y no hay de consiguiente ruptura alguna entre ser y valor. Órgano preparatorio el corazón por cuanto que, como no cesa de amonestarnos San Agustín, hay que proceder previamente a lo que San Pablo llama la circuncisión del corazón, purificándonos de todo afecto carnal desordenado "para llegar a ver la forma inmutable de las cosas y la eterna belleza".[42] Y órgano cooperante, porque no es dado a cualquier inteligencia, sino sólo a la inteligencia informada en la caridad y en el amor de Dios alcanzar la visión cumplida del orden ideal que ha de presidir a nuestra conducta, o como dice un axiologista tan eminente como Lavelle, el valor no es verdaderamente percibido sino cuando es vivido. Es la caridad la que conoce la verdad (*Caritas novit eam*), dice sin vacilaciones San Agustín, quien corrobora como cristiano la máxima platónica de que la verdad y la sabiduría deben buscarse con toda el alma, pues si no son deseadas con toda la fuerza del espíritu, no las hallaremos jamás: *Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo modo potest.*[43]

¿Por qué darle más vueltas? Si el corazón es el órgano del amor, el corazón carnal y el corazón espiritual (ésta es una proposición que nos parece axiomática), la dimensión cor-

[41] "Les catégories affectives dans la langue de l'école", en *Le Coeur*, p. 126.
[42] *De vera rel.* III, 3.
[43] *De mor. eccl.* XVII, 31.

dial en la ética agustiniana no es en definitiva sino su dimensión amorosa, sin la cual es ella literalmente ininteligible e impracticable. "Dame uno que ame y éste comprenderá lo que digo" *(Da amantem et sentiet quod dicam)*, acaba por exclamar San Agustín cuando él mismo toca los límites de la comunicación inteligible de su doctrina. Verdaderamente él no podía decir más, y quien esto escribe, mucho menos, tampoco.

Y ahora, según quedó anticipado en parte en todo cuanto precede, volvámonos a Max Scheler, el cual, abrevándose en Pascal y en San Agustín, transforma la *philosophia cordis*, del modo que nos esforzaremos en hacer patente, en la filosofía de los valores.

La axiología de Max Scheler

> El problema fundamental de Scheler —ha dicho Erich Przywara— es el problema del Bien, o según su propia terminología, que delata en esto su esteticismo fundamental, el problema del valor. La razón de fondo está en que la fenomenología de Scheler pone de relieve el carácter secretamente platónico de la fenomenología en general, y por esto en toda la obra de Scheler los valores tienen un aspecto más estético-religioso que ético.[44]

En efecto, la filosofía como fenomenología, según sigue diciendo Przywara, deslízase en una filosofía intuitiva de una *Weltanschauung* transida de una vivencia emocional del valor, pero de la que está ausente la otra vivencia del deber, cuya noción ha constituido tradicionalmente el nervio y guía de la conducta humana. He ahí lo que en sus estudios sobre Max Scheler echa de menos Karol Woityla, bien que tampoco acepte que la única fuente del acto moral sea, como en Kant, el deber por el deber mismo: *Pflicht aus*

[44] E. Przywara, *Augustin, passions et destins de l'Occident*, París, 1987, p. 82.

Pflichtum. En lo que, sin embargo, difiere Woityla de Scheler es en pensar, como este último, que el deber sea fuente de pura negatividad en la ética, por cuanto que le sustrae el carácter creativo y positivo que le da la vivencia del valor.[45]

Sea de ello lo que fuere, lo único que aquí nos interesa es la conexión ideatoria de Max Scheler con San Agustín y con Pascal, o sea la teoría scheleriana del valor, de su percepción sobre todo, con el *ordo cordis* agustiniano y con el *ordre du coeur* pascaliano. Traslademonos, pues, como al mejor documento sobre el problema, a la *Ética* scheleriana, así llamada en la edición española, y que pretende corresponder al título original: *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916).

Es una ética, digámoslo antes de entrar en mayores detalles, que, inspirándose en el espíritu de la fenomenología, libra una triple batalla contra el naturalismo, el formalismo y el racionalismo. Contra el naturalismo, en primer lugar, por cuanto que la región eidética de los valores es, en el sentido fenomenológico del término, una región de absolutos, totalmente antitética a la región de la experiencia natural.

Contra el formalismo kantiano, en segundo lugar, por cuanto que los valores están preñados de un contenido "material", o sea lo contrario de un deber puramente formal. En esto, una vez más, se inscribe Scheler abiertamente contra Kant, y por más que de otra parte esté totalmente de acuerdo con el filósofo regiomontano en el punto relativo a la repulsa de toda ética de bienes o de fines, digamos, por ejemplo, el eudemonismo aristotélico. "Toda ética —escribe Scheler— que comience por la pregunta: ¿Cuál es el bien supremo?, o ¿Cuál es el fin final de todas las tendencias voluntarias?, la considero yo como refutada de una vez por

[45] K. Woityla, *Max Scheler*, Città del Vaticano, 1980, p. 44.

todas por Kant."[46] Trátase, en efecto, de una ética de contenido empírico, y por lo mismo contingente y mudable.

Contra el racionalismo, en fin, pronúnciase Max Scheler, por cuanto que los valores deben percibirse en una intuición afectiva inmediata *(Fühlen)* y no como derivados racionales de un principio abstracto.

Con Kant, en suma, está de acuerdo Scheler en que ninguna ética puede edificarse sobre la experiencia inductiva, sino que sus principios deben ser por fuerza absolutos, universales y *a priori*, sólo que este *a priori* debe ser material y no formal, como sí lo es, en cambio, en la ética del imperativo categórico.

El *a priori* scheleriano, en consecuencia, no podrá ser sino el *a priori* fenomenológico: conexiones objetivas de esencias, en este caso los valores, dadas en la intuición de la conciencia pura; intuición que engloba la percepción simultánea de la jerarquía axiológica.

Esta jerarquía, familiar a todo lector de Max Scheler, estructúrase de abajo arriba, de lo ínfimo a lo sumo, del modo siguiente:

1) Valores de lo agradable y lo desagradable, los del *gourmet* por ejemplo;
2) Valores vitales (de la vida sana o malsana, ascendente o declinante, y en el vértice la voluntad de dominio, *Wille zur Macht);*
3) Valores espirituales (epistemológicos, estéticos, éticos, jurídicos);
4) Valores religiosos, o valores de lo sagrado y lo profano *(heilig, unheilig).*[47]

Notemos bien, antes de seguir adelante, la perfecta co-

[46] *Formalismus*, 2.
[47] *Formalismus*, 109.

rrespondencia, en nuestra humilde opinión por lo menos, entre esta jerarquía axiológica y el célebre fragmento 793 de los *Pensamientos* de Pascal. No sé de nadie que haya hecho el paralelo, y por esto me detendré un poco en explicarlo, trasladándolo una vez más en lo que fuere preciso.

El fragmento susodicho, y que seguramente Scheler sabía de memoria, es el fragmento de las tres órdenes, como se le ha llamado, es a saber el orden de los cuerpos, el orden de los espíritus y el orden de la caridad. Es de gran belleza y profundidad, y de gran importancia, además, como una de las fuentes de la axiología scheleriana, por lo que nos permitimos citarlo en sus párrafos fundamentales:

> La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, por ser ésta sobrenatural.
>
> Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus, ya que éste conoce todo aquello y a sí mismo, y los cuerpos, nada.
>
> Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no valen lo que el menor movimiento de caridad, por ser esto de un orden infinitamente más elevado.

¿No tenemos allí, en verdad, la escala axiológica scheleriana, con su distinción esencial e infranqueable entre los valores vitales, los valores espirituales y los valores religiosos, los mismos que Pascal habría llamado sobrenaturales?

La percepción del valor

¿Cuáles serán ahora, ocurre preguntarse en seguida, los actos psicológicos por los cuales podrá aprehenderse el valor, en sí mismo y simultáneamente con su jerarquía en la escala axiológica, por haber hecho Scheler absolutamente

indisociables una y otra operación? La respuesta no podrá darse sino a la luz de una confrontación entre el sentimiento estático *(Gefühl)* y la percepción afectiva, con perfecta intencionalidad, del *Fühlen*.

Hurgando entre las interpretaciones que consideramos las más avisadas, encontramos la de Maurice Dupuy,[48] para el cual el *Gefühl* (aflicción, alegría, cólera, etc.) es un estado de la sensibilidad y no está por sí mismo orientado a ningún objeto. De hecho habrá siempre esta conexión, pero será por intermedio de representaciones ajenas al sentimiento propiamente dicho.

El *Fühlen*, a su vez, y por más que muchos hayan querido reducirlo al *Gefühl*, es algo por completo diferente, por cuanto que es una verdadera percepción afectiva intencional e inmediata de un correlato preciso, sin mediación alguna de una representación ajena de una especie cualquiera.

Con todo esto, sin embargo, el *Fühlen* es totalmente diferente de la aprehensión puramente racional o intelectual de un objeto, lo que no significa, en manera alguna, que no tenga sentido en su confrontación con la lógica del espíritu. Trátase, en suma, de la percepción de esencias alógicas, que no son sensibles sino al corazón (así lo dice Scheler) y que son, en definitiva, los valores.[49]

De este modo el valor no aparece más anclado en el sujeto, según lo veía la concepción del monopolio del *Gefühl*, sino que es trascendente a la conciencia, y el modo afectivo en que lo percibimos nos lo exhibe con una objetividad no menor que las esencias lógicas, como lo declara con gran claridad el propio Max Scheler:

> Hay un modo de experiencia (el *Fühlen*) cuyos objetos son absolutamente inaccesibles al entendimiento, y en presencia del

[48] *La philosophie de M. Scheler*, PUF, 1959, vol. II, pp. 491 *ss*.
[49] *Formalismus*, 262.

cual el entendimiento es tan ciego como el oído con respecto a los colores, pero, con todo, un modo de experiencia que nos pone auténticamente en presencia de objetos reales que son los valores.[50]

El *Fühlen,* por último, lleva a una intuición tan exacta de su contenido axiológico como la que declara el propio Max Scheler del modo siguiente:

El orden y las leyes de la experiencia axiológica son tan precisos, tan exactos, tan discernibles como los de la lógica y las matemáticas. Dicho en otros términos, hay entre los valores correlaciones y oposiciones evidentes, y sobre unas y otras es posible fundar las decisiones morales y las leyes que las presiden.[51]

En la misma línea exegética, Karol Woityla, por su parte, hace hincapié en que el *Fühlen* scheleriano "ha sido seguramente heredado de Franz Brentano, y por su intermedio se conecta en filosofía con la tradición aristotélica".[52]

De nuestra parte creemos que no por lo primero, por Brentano, pero sí por lo segundo, por Aristóteles, el problema de la conexión continúa estando *sub iudice.* Habría que buscarla tal vez, a lo que pensamos, por el lado de la *phrónesis* aristotélica (diferente de la *phrónesis* platónica) la cual, si bien es de suyo una virtud intelectual, está inmersa en la moral del hombre, de donde emanan las virtudes de la parte irracional del alma, aunque bajo el imperio de la razón. La cuestión, hasta donde se me alcanza, no ha sido hasta hoy suficientemente esclarecida.

Por si en todo lo anterior no he sido bastante claro, en una materia que, por lo demás, tiene aún grandes zonas de oscuridad o de penumbra, pensamos que no podemos hacer nada mejor que trasladar *ad pedem litterae* estos párrafos del *Formalismo en la ética:*

[50] *Formalismus,* 262.
[51] *Formalismus,* 262.
[52] K. Woityla, *Max Scheler,* p. 31.

La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y es este prejuicio una escisión, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu, de "razón" y "sensibilidad". Esta división exige, en cierto modo, la atribución de todo lo que no es razón —orden, ley, etc...— a la sensibilidad. Según esto, toda nuestra vida emocional —y para la mayoría de los filósofos modernos nuestra vida apetitiva incluso— ha de encuadrarse bajo la "sensibilidad" y además tiene el amor y el odio. Al mismo tiempo, conforme a esa división, todo lo que es alógico dentro del espíritu: el intuir, sentir, tender, amar, odiar, es considerado dependiente de la organización psicofísica del hombre; la formación de éste es función de la variación real de la organización, dentro de la evolución de la vida y de la historia, siendo dependiente de la peculiaridad del ambiente y de sus efectos. En razón de este prejuicio, no es aquí siquiera problema si en el plano de lo alógico de nuestra vida espiritual puede haber, en el complejo de actos y funciones, una diversidad de jerarquía esencial y primaria —y, por consiguiente, menos una jerarquía en esa "primitividad", equiparable a la de los actos, y mediante la cual aprehendemos los objetos ligados por la lógica pura—; igualmente tampoco es cuestión si podrían darse *un intuir puro, un percibir sentimental, un puro amar y odiar, un puro querer y tender*, que, en conjunto, son tan independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro, y que, a la vez, participan de unas leyes originales, imposibles de reducir a las reglas de la vida empírica del alma. Naturalmente, no se pregunta tampoco si hay conexiones y oposiciones aprióricas entre los objetos y cualidades hacia los que se dirigen aquellos actos alógicos y las leyes aprióricas que de estos mismos actos les corresponden. De aquí se ha seguido para la ética la consecuencia siguiente: que, o bien se constituyó a lo largo de su historia como ética absoluta y apriórica y después racional, o bien como una ética relativa, empírica y emocional.

Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una ética absoluta, apriórica y emocional.

Muy pocos pensadores se han alzado contra este prejuicio. Y estos pocos no han llegado a la formación de una teoría propia. Incluyo entre éstos a San Agustín y a Blas Pascal. A través de los escritos de Pascal hallamos como hilo conductor una idea que él expresa con los términos *"ordre du coeur"*, unas veces, y *"logique du coeur"*, otras. Dice Pascal: *"le coeur a ses raisons"*. Entiende por estas

razones una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar; tan absoluta como la de la lógica pura, mas irreductible a las leyes del intelecto. Y habla en términos elevados de los hombres que intuitivamente han sido partícipes de ese orden y le dieron expresión en su vida y en sus doctrinas. Dice que estos hombres han sido tan escasos como los genios del conocimiento científico, y opina que el rango de aquéllos es al de estos genios análogamente a como el rango de éstos es al hombre medio. Jesucristo es para él la persona que en mayor grado y con más integridad ha vivido y captado este *ordre du coeur*.[53]

[53] Max Scheler, *Ética*, Rev. de Occidente, 1942, tomo II, pp. 24-25.

III. Antropología pascaliana

La antropología filosófica, aunque sin el nombre, existe de hecho desde que con los sofistas (y no con Sócrates, como se cree comúnmente) la filosofía hubo de encararse con el hombre y sus problemas. En su desarrollo histórico, además, ha cobrado tal amplitud que en ella entran, y como por derecho propio, todos los territorios de la cultura (arte, religión, derecho, qué sé yo) por la simple y buena razón de que la cultura en su totalidad, o sea lo que el hombre añade a la natura, es producto del hombre y en cierta medida, por ende, imagen suya, o vestigio en el peor de los casos, una distinción que en lo antiguo fue familiar por lo menos a la escolástica. De lo que resulta, en conclusión, que al conocimiento del hombre podemos llegar tanto por la inspección directa de su estructura esencial como por las obras que son su proyección y espejo (todo aquello que no es la natura extrahumana) y nada lo demuestra mejor que la clásica obra de Cassirer, que lo mismo circula, al arbitrio del traductor, ora como antropología filosófica, ora como filosofía de la cultura.

Con estos prenotandos, con esta ilimitada dilatación semántica de la antropología filosófica, a nadie extrañará que quiera yo presentar aquí, a la zaga de otros muchos, una antropología filosófica, la de Blas Pascal, fundada simplemente en los *Pensamientos,* si bien pueda recibir vario enriqueci-

miento de otras obras suyas, notoriamente de los *Opúsculos,* como también de las *Provinciales*. Huelga decir, en fin, que no persigo originalidad alguna, sino apenas el deseo de contribuir en lo que pueda a la clarificación de ciertos puntos exegéticos que, a lo que puede apreciarse, permanecen aún *sub iudice*.

Por si aún hubiera de acogerme a alguna autoridad para dar mayor color a mi empeño, podría remitirme al autor antes citado, Ernst Cassirer, el cual, al proceder en el principio de su obra a una breve historia de la antropología filosófica, escribe lo siguiente:

> En los principios de los tiempos modernos apareció un pensador que dio a esta disciplina un nuevo impulso o un nuevo esplendor. En la obra de Pascal, en efecto, encontró su expresión última, y por ventura la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta empresa como ningún otro escritor ha podido estarlo. Poseía dotes incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar los más complejos y dispersos sistemas de pensamiento. Nada parece ser impenetrable a la agudeza de su pensamiento y a la lucidez de su estilo. En él confluyen todos los adelantos de la literatura y de la filosofía moderna.[1]

Por ello mismo, y según sigue diciendo Cassirer, el espíritu de geometría, que preside a las ciencias físico-matemáticas, ha de ser abandonado por el *esprit de finesse,* dado que hay ciertos objetos que por su sutileza y su variedad infinita escapan al análisis lógico, y si hay algo que debe ser objeto de un tratamiento distinto es el espíritu humano.

> Lo que caracteriza al hombre —cedemos de nuevo la palabra a Cassirer— es la riqueza y sutileza, la variedad y versatilidad de su naturaleza, por lo que las matemáticas no podrán ser jamás el instrumento de una doctrina auténtica del hombre, de una antro-

[1] Cassirer, *An Essay on man,* Yale, 1944, p. 10.

> pología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Una filosofía moral en términos de geometría —una *Ethica more geometrico demonstrata*— es para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. Ni tampoco la lógica y la metafísica tradicional están en mejor posición para entender y resolver el enigma del hombre, toda vez que su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no pueden comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y una naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente lo que no encontramos jamás en el hombre. Ahora bien, no le está permitido al filósofo construir un hombre artificial, sino que tiene que describir un hombre real y verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia del hombre. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Sólo que aquí tropezamos con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. La contradicción es el elemento por antonomasia de la existencia humana. El hombre no tiene naturaleza, un ser simple y homogéneo, sino que es una extraña mezcla de ser y no ser. Hállase su lugar entre dos polos opuestos.[2]

Ha de disculpar el lector la longitud de la cita, pero la he estimado indispensable como la mejor introducción, a mi juicio, a la antropología pascaliana. Nadie como Pascal, en efecto, a la zaga de San Pablo y San Agustín, ha calado tan hondo en la naturaleza no sólo dual sino contradictoria del hombre. Hay en él no sólo una composición complementaria de cuerpo y alma, que a su modo la tienen también los animales, dotados de alma vegetativa y sensitiva, sino una composición contradictoria, la que hay entre la afirmación y la negación cuando se ve en el hombre la síntesis de lo finito y lo infinito, o como dijo Kierkegaard, de tiempo y eternidad. Por su posesión originaria y por la adquirida, por lo incorporado en la cultura a su patrimonio espiritual,

[2] Cassirer, *op.cit.*, p. 11.

el hombre es obviamente finito, mas por la intencionalidad que lo proyecta al mundo noético de las esencias y valores, es literalmente infinito, según lo dijo, el primero de todos, Aristóteles: *intellectus est quodammodo omnia*. Todo lo cual lo expresó, en términos insuperables, Michele Federico Sciacca:

> La condición humana es única, ni finita ni infinita, y al mismo tiempo finita e infinita, he ahí su condición dramática. El hombre es, ontológicamente, un desequilibrado.[3]

No sólo desequilibrado, sino insatisfecho, perpetuamente insatisfecho, en cualquier estado o situación en que se encuentre, aunque sea rey o papa, como dijo Kempis. Viene luego al paso, en los pensadores cristianos, la hipótesis del pecado original; y lo malo es que no podemos despacharlo así sin más ni más como un mito más entre tantos, porque algo debió haber intervenido en el origen de nuestra especie, que privó a la naturaleza humana de la plenitud y la paz consigo misma de que disfrutan los demás miembros del reino animal, feliz por completo cada uno así que ha desahogado sus instintos.

Dentro de estas coordenadas trágicas, como podremos verlo en seguida, toma cuerpo la antropología de Pascal, la cual emerge por sí misma dentro de un designio más vasto, el que su autor no pudo realizar por la brevedad de su vida, tronchada entre los 39 y los 40 años.

Pascal, en efecto, no se propuso nunca, como lo hará más tarde Hume, escribir un tratado de la naturaleza humana como una producción autónoma y perfectamente legítima, por lo demás, dentro de las disciplinas culturales. No era esto, sin embargo, lo que quería hacer Pascal, el gran designio de su vida, sino escribir una apología de la religión

[3] Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato*, p. 111.

cristiana, estimulado tal vez por las obras homónimas que entre los protestantes habían escrito, entre otros, Grocio: *De veritate religionis christianae*. Ahora bien, y para entrar en el desarrollo de este plan, Pascal, espíritu bien independiente, empieza por descartar, o poco menos, las pruebas metafísicas de la existencia de Dios (las cinco vías tomistas, ni más ni menos), según resulta bien claro del fragmento 543:

> Las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del razonamiento de los hombres y son tan embrolladas que impresionan poco; y aun cuando esto sirviera para algunos, no serviría sino en el instante de la demostración, y una hora después temen haberse equivocado.

La experiencia de las cinco vías, exactamente, en cualquiera que las haya leído y meditado.

Las pruebas históricas y morales, la historia del pueblo judío, los profetas, la doctrina, los milagros, tuvieron un peso mucho mayor en la apologética pascaliana, pero aun estas pruebas no habían de tener todo su impacto en la conciencia humana sino a condición de llevar al hombre, al hombre real y concreto, a una disposición favorable a recibirlas. Para todo lo cual, y si no estamos en un error, Pascal echa a andar su apología por un camino semejante al de Heidegger, al cual, al confrontar la pregunta por el ser, que se ha hecho tradicionalmente el hombre *(die Frage nach dem Sein)* no se le ocurre cosa mejor que preguntarse a su vez por el ser del hombre, el ente que pregunta por el ser. He ahí, si no nos engañamos, el origen fáctico de la analítica existenciaria del *Dasein*.

Pues de modo semejante, hasta donde es posible conjeturarlo, procede Pascal al delinear su antropología como preliminar a su apología. No estamos urdiendo ninguna fantasía de cuenta propia, sino trasladando apenas el prefacio a la primera edición de los *Pensamientos* (1670) en el cual podemos leer lo siguiente:

> Para entrar en este proyecto *(dessein)* comienza por hacer una pintura del hombre, en la que no olvidó nada de lo que pudiera hacerlo conocer en lo interior y en lo exterior de sí mismo, hasta los más secretos movimientos de su corazón. Finge en seguida un hombre que, habiendo vivido siempre en una ignorancia general y en la indiferencia con respecto a todas las cosas, y sobre todo en lo tocante a sí mismo, acaba al final por verse en aquel cuadro y se pone a considerar lo que es él mismo. Sorpréndese de descubrir una infinidad de cosas que jamás sospechó, y con asombro y admiración advierte todo lo que Monsieur Pascal le hace sentir de su grandeza y de su bajeza, de sus ventajas y sus flaquezas, de la poca luz que le queda y de las tinieblas que de todas partes le cercan, y por último, de todas las asombrosas contrariedades que se encuentran en su naturaleza. Después de esta lectura no puede el hombre en cuestión permanecer en la indiferencia, por poca que sea la razón que tenga; y por insensible que haya sido hasta entonces, después de haber conocido lo que es él mismo, habrá de desear saber de dónde viene y lo que ha de ser de él.

Sea quien haya sido el autor del prefacio a la primera edición de los *Pensamientos,* la edición de Port-Royal, lo que parece cierto es que refleja fielmente, en los conceptos por lo menos, la célebre conferencia que por dos o tres horas dio Pascal ante los solitarios de Port-Royal, el orden que se proponía seguir en la Apología que proyectaba; algo así como su Discurso del método con relación a su obra mayor. Podemos, pues, hacerle confianza en cuanto al plan que Pascal se propuso seguir en el desarrollo de su Apología.

Reuniendo, pues, en un haz los testimonios, así escritos como no escritos, del plan que Pascal dio a conocer verbalmente a sus amigos, llegamos a la conclusión de que la *peinture de 1'homme* de que habla el prefacio de la primera edición, tiene por objeto el provocar en el lector agnóstico un sentimiento de desconcierto y angustia que le orillen a ser dócil al llamado sobrenatural de la religión, la única que puede resolverle el problema. Y es entonces precisamente cuando interviene el famoso argumento de la apuesta

(pari) que le ofrece Pascal a quien está ya embarcado en apostar de algún modo, según lo dice él mismo, y que está ya cercado de la visión del hombre en miseria y agonía. En esta situación, por lo menos así lo cree Pascal, el incrédulo está más propenso a apostar (por la práctica de una vida virtuosa) en favor de un ultratumba con premios y castigos. Podrá perder la apuesta, es verdad, si no hay nada después de la muerte, sólo que en este caso no se dará cuenta el perdidoso, al zozobrar con el último suspiro en el sueño eterno. Tal es, pues, el sentido y propósito de la apuesta pascaliana, que no es en modo alguno, contra lo que podría creerse a primera vista, un cálculo frío de probabilidades, como en los juegos de azar, por la realidad o la ficción del imperio de ultratumba. La apuesta positiva, en conclusión, no tiende sino a plasmar la docilidad del catecúmeno a recibir las pruebas, que en seguida vendrán, de la verdad de la religión cristiana, y que son, principalmente, lo hemos dicho ya, las profecías y los milagros. Si de antemano no estuviere el neófito en una actitud receptiva, no harán mella en él ni las profecías ni los milagros, porque siempre habrá argumentos que invaliden su fuerza probatoria.

Dentro de este contexto, en suma, y con este designio, hay que ubicar la antropología de Pascal, y por esto era necesario este preámbulo, a sabiendas de que a algunos habrá podido parecer demasiado largo. Sea como fuere, entremos ya directamente *in medias res,* quiero decir en los textos pascalianos, siguiendo el orden que creemos ser el más natural en los *Pensamientos,* a saber: la contradicción ingénita del hombre, y en seguida su miseria y su grandeza.

El hombre, ser contradictorio

La contradicción ante todo, una descripción neutral, antes

de la descripción axiológica que encarna su miseria y su grandeza. El hombre contradictorio, una vez más, *der Mensch im Widerspruch,* en la clásica monografía de Emil Brunner.

Pascal, sobra decirlo, toma como principio director de su antropología el *nosce te ipsum* del precepto délfico, trasladado al siguiente fragmento:

> Hay que conocerse a sí mismo, y aunque ello no sirviera para encontrar la verdad, serviría por lo menos para arreglar su vida, que es lo más justo (66).

El *nosce te ipsum* remite inmediatamente al hombre contradictorio, grande y miserable a la vez e *indisceniblemente.* Fijémonos bien en esto último, en lo cual Pascal puede reivindicar una originalidad absolutamente propia, conforme al agudo dictamen de Strowski:

> "Yo siento dos hombres en mí", canta Racine... Ahora bien, para Racine y para Bossuet, como para *todos* los moralistas, trátase de dos estados sucesivos y recíprocamente excluyentes. Cuando despreciable, el hombre no es sino despreciable, y cuando grande, no es sino grande. Si se abaja, se envilece del todo; si se eleva se ennoblece todo él.
>
> Pascal constata una y otra vez la verdad de este doble estado, y lo expresa en las nociones de grandeza y miseria. Pero a diferencia de aquellos moralistas, no hace sino un solo estado de aquellos dos estados *(il n'a fait qu'un seul état)* no de otro modo que como los brazos de la balanza no son sino una balanza única.[4]

A tal punto es indisociable en el corazón del hombre el binario miseria-grandeza, que ni siquiera ha de emparentarse la posición de Pascal con la de La Rochefoucauld, según lo dice Strowski en los términos siguientes:

[4] Strowski, *Les Pensées de Pascal,* 1965, pp. 118-119.

> Ni se diga que Pascal entiende las cosas como lo hace La Rochefoucauld, para el cual el estado del hombre es un estado *mixto* en que se mezclan confusamente el bien y el mal, la virtud y el vicio, la grandeza y la miseria, y sin que sea posible separarlos, a no ser por una distinción mental a la que nada respondería en la realidad.
>
> La posición de Pascal, una vez más, es diferente. Según el autor de los *Pensamientos,* ni siquiera el espíritu puede imaginar en el hombre la grandeza sin la miseria, y la miseria sin la grandeza, toda vez que la grandeza *proviene* de la miseria, y la miseria de la grandeza. Sin grandeza, no hay miseria; sin miseria, no hay grandeza. Retomemos el símil de los platillos de la balanza: si un platillo no desciende, no asciende el otro.[5]

Prosiguiendo con el símil de la balanza, ampliamente documentado en Pascal, tenemos que el fiel de la balanza es el pensamiento *(pensée)* el fiel que oscila entre la relación dinámica grandeza-miseria.

Numerosos textos de los *Pensamientos* abonan las anteriores apreciaciones, entre ellos el siguiente fragmento:

> La grandeza del hombre es grande al conocerse como miserable. Un árbol no se conoce como miserable.

Y el fragmento 399:

> No se es miserable sin sentimiento: una casa arruinada no lo es. No hay nada miserable fuera del hombre. *Ego vir videns.*

De las *Lamentaciones* de Jeremías (III,1) son las últimas palabras: "Yo , hombre, veo mi pobreza". *Ego vir videns paupertatem meam.*

Antes de entrar en el deslinde entre miseria y grandeza del hombre, será bueno tal vez examinar previamente la zona neutral de contrariedades en el hombre por su simple ubicación en el universo, y que se expresa en la tensión dialéctica entre lo infinito y lo finito *(infini, fini)* cuya inter-

[5] Strowski, *op. cit.*, p. 119.

sección, no hay ni que decirlo, afecta profundamente a la antropología filosófica.

La finitud del hombre, su nada por mejor decir (Pascal lo dirá así expresamente) se hace patente al colocarlo el filósofo en el cruce de los dos infinitos, el de la magnitud y el de la pequeñez, tal y como se nos ofrece en el célebre fragmento 72:

> Contemple el hombre, pues, la naturaleza entera en su sublime y plena majestad, y que aparte su vista de los objetos bajos que la circundan. Contemple esta resplandeciente luz colocada como una eterna lámpara para alumbrar el universo, y la tierra le aparecerá como un punto rodeado por la vasta órbita que aquel astro describe, y que se asombre luego de que esta vasta órbita no es a su vez sino una fina punta en comparación con la que abrazan los astros que circulan en el firmamento. Y si nuestra vista se detiene aquí, que la imaginación pase más allá, que antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de proveer. Todo este mundo visible no es sino un rasgo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea podrá hombrearse con esta realidad. Es inútil que dilatemos nuestras concepciones allende los espacios imaginables; no engendraremos sino átomos, a costa de la realidad de las cosas. Es una esfera cuyo centro está dondequiera, y su circunferencia en ninguna parte. Finalmente, es la más grande nota sensible de la omnipotencia divina el que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento.
>
> Vuelto a sí mismo, considere el hombre lo que es él en comparación de lo demás que es; considérese perdido en este cantón apartado de la naturaleza; y que desde esta célula en que se encuentra alojado (entiendo referirme al universo) aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo precio. ¿Qué es un hombre en el infinito?

Y en seguida, después de lo infinito en la inmensidad, lo infinito en la pequeñez, del modo siguiente:

> Pues para presentarle otro prodigio no menos asombroso, que busque dentro de lo que conoce las cosas más menudas. Que un arador (el insecto más pequeño a simple vista) le ofrezca en la

pequeñez de su cuerpo partes incomparablemente más pequeñas, piernas con articulaciones, venas en sus piernas, sangre en sus venas, humores en su sangre, gotas en sus humores y vapores en estas gotas; y que dividiendo aún estas últimas cosas, agote sus fuerzas en estas concepciones, y que el último objeto a que pueda llegar sea ahora el de nuestro discurso, podrá pensar tal vez que es ésta la extrema pequeñez de la naturaleza. Voy a hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. Voy a pintarle no solamente el universo visible, sino la (mayor) inmensidad concebible de la naturaleza dentro del cerco de este escorzo de átomo. Que vea una infinidad de universos, cada uno con su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que en el mundo visible; y en esta tierra, animales, y en fin, aradores, en los cuales encontrará lo que han podido dar los primeros; y al encontrar aún en los otros la misma cosa sin fin y sin reposo, que se pierda en estas maravillas tan pasmosas en su pequeñez como las otras por su extensión. ¿Quién no se admirará, en efecto, de que nuestro cuerpo, que antes no era perceptible en el universo, imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo con respecto a la nada a que no podemos llegar?

Quien se considere de esta suerte se espantará de sí mismo, y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha otorgado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la visión de estas maravillas, y creo que su curiosidad se trocará en admiración y estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción.

El silencio de que habla aquí Pascal lo encontramos en el no menos célebre fragmento 206:

> El eterno silencio de estos espacios infinitos me aterra.
> *(Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.)*

Antes de reanudar la meditación del fragmento que estamos considerando, con otros conexos, hagamos una pausa, de distensión y profundización, para introducir aquí el maravilloso soneto bodeleriano "El abismo", que no sólo por su valor artístico, sino por su aportación exegética al pensamiento de Pascal, transcribimos en su texto original y

en la traducción española, mexicana para mayor precisión, de Hernández Pagano, con ligeros retoques nuestros:

Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant.
—Hélas! tout est abîme,— action, désir, rêve,
Parole! et sur mon poil qui tout droit se relève
Maintes fois de la Peur je sens passer le vent.

En haut, en bas, partout, la profondeur, la grève,
Le silence, l'espace affreux et captivant...
Sur le fond de mes nuits Dieu de son doigt savant
Dessine un cauchemar multiforme et sans trève.

J'ai peur du sommeil comme on a peur d'un grand trou,
Tout plein de vague horreur, menant on ne sait où;
Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres,

Et mon esprit, toujours du vertige hanté,
Jalouse du néant l'insensibilité.
—Ah! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres!

(Pascal tuvo su abismo que con él se movía.
—¡Todo es abismo, ay, acción, sueños, deseos,
palabras, y mi pelo que de pronto se eriza,
siente a veces pasar el viento del terror.

Abajo, arriba, en todo, en lo hondo, en la arena,
el silencio, el espacio subyugador y horrible...
En mis noches profundas Dios sabiamente traza
una gran pesadilla multiforme y sin tregua.

Tengo miedo del sueño como de una ancha sima,
lleno de un vago horror, que lleva a no sé dónde;
no veo sino infinito por todas las ventanas;

mi espíritu al que siempre el vértigo obsesiona
envidia de la nada la insensibilidad.
—¡Ah, no poder salirse de Números y Seres!)

Volviendo al fragmento 72, he aquí cómo resume Pascal lo que en léxico scheleriano podríamos llamar el puesto del hombre en el cosmos:

> ¿Qué es, en fin el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de comprender (el hombre) la nada de que ha surgido y el infinito en que está sumergido.

Le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. La nada y el infinito, en cuya intersección, una vez más, está ubicado el hombre.

La consideración de los abismos que rodean al hombre, un átomo imperceptible, en fin de cuentas, en la visión del universo, orilla al hombre mismo a un sentimiento de nulidad y terror, que es lo que ha procurado Pascal para traerlo a la luz de la gracia. Todo lo cual lo expresa incomparablemente el fragmento 205:

> Cuando considero la escasa duración de mi vida, engullida en la eternidad precedente y en la consecuente; el pequeño espacio que lleno y que veo; abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, yo me aterro y me asombro de verme aquí más bien que allá, pues no hay ninguna razón para que esté aquí y no allá, o ahora y no entonces. ¿Quién me ha puesto aquí o por orden o autoridad de quién me ha sido destinado este tiempo y lugar? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*.[6]

He ahí cómo Pascal trata de estimular la conciencia del ateo por el asombro y el terror, para abrir en él cierta docilidad al mensaje de la religión cristiana, de la cual únicamen-

[6] La cita es del libro de la *Sabiduría* (V, 15) y puede lo mismo entenderse como el paso del viajero que ha sido huésped por un día y luego sigue su camino, o bien huésped de un día que pasa, según que *praeteriens* se predique de *hospes* o de *dies*.

te, a juicio de Pascal, ha de recibir aquél la solución de sus aporías. Y ahora, agrupando los Pensamientos alrededor de ciertos núcleos que son bien visibles en cualquier clasificación, veamos cómo Pascal caracteriza la condición humana en expresiones tales como el fastidio y su correlativo antitético, la diversión.

Tedio y divertimiento, nuestra vida

En la antropología de Pascal, el fastidio, el hastío, el tedio o el aburrimiento (por cualquiera de estos términos pudiera traducirse el de *ennui)* no es simplemente un estado transitorio de la sensibilidad, sino muy más allá y esencialmente, la pintura posiblemente la más fiel de la condición humana, la cual, al contemplarse a sí misma en el reposo, no puede soportarlo.

Bien documentados están estos asertos en los *Pensamientos*, de los cuales trasladamos los fragmentos más significativos, comenzando por el 127:

> Condición del hombre: inconstancia, aburrimiento, inquietud.

Y en seguida, calando de la superficie al fondo, el 129:

> Nuestra naturaleza está en el movimiento; el reposo completo es la muerte.

Dudo que Pascal haya leído nunca a Heráclito: pero de cualquier modo el fragmento anterior está en armonía con el "todo fluye" *(panta rei)* del pensador de Éfeso, sentencia que por su universalidad no parece exceptuar a la naturaleza humana. Y lo confirma, en fin, el fragmento central en esta doctrina del *ennui*, el 131, a saber:

Nada es tan insoportable para el hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin divertimiento, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Inmediatamente surgirán del fondo de su alma el aburrimiento, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación.

La conexión con Baudelaire impónese, una vez más, a propósito del fragmento que acabamos de transcribir. Por él debió seguramente haber pasado sus ojos el autor de *Les fleurs du mal*, pero de cualquier modo hay una sorprendente semejanza entre el *ennui* pascaliano y el bodeleriano, el cual comparece, desde el primer poema de la colectánea, como el vicio sobresaliente "en la leonera infame de todos nuestros vicios": *dans la ménagerie infâme de nos vices*. ¿Por qué así? Que lo diga el poeta, en la traducción de Eduardo Marquina:

Hay uno más odioso, más bajo, más inmundo;
y aunque no abra en aullidos la boca salvajina,
gustosamente haría de la tierra una ruina,
y en un bostezo enorme se tragaría el mundo.
¡Es el Fastidio! el párpado metido en llantos falsos,
va fumando su pipa y soñando cadalsos.

Por mi parte creo que este extremo vituperio del hastío, tanto en el poeta como en el filósofo, obedece a que ambos ven en el *taedium vitae* un estado que nos impele fuera de nosotros mismos, más aún, fuera de la humana condición, con lo que queda abierto el camino a todos los desenfrenos. Y cuando a tanto no llegare, lo que más nos contenta es el movimiento antes que el reposo, "la caza antes que la presa", con todo lo demás que en este género denuncia el fragmento 135:

No nos agrada sino el combate, pero no la victoria; y en cuanto

llega, se está harto de ella. Así en el juego, así en la investigación de la verdad. Le gusta ver en las disputas el combate de las opiniones, pero en manera alguna contemplar la verdad encontrada; para mirarla con gusto es preciso verla nacer de la disputa. No procuramos jamás las cosas, sino la búsqueda de las cosas.

Reflexiones análogas y de pareja profundidad en el fragmento 139:

> Así se nos va toda la vida. Buscamos el reposo atacando algunos obstáculos, y cuando los hemos superado, el reposo se nos hace insoportable por el hastío que engendra, del cual hay que salir y mendigar el tumulto. Porque o se piensa en las miserias que se tienen o en las que nos amenazan. Y aunque nos viéramos lo bastante al abrigo de ellas por todas partes, el tedio, por su propia autoridad, no dejaría de brotar del fondo del corazón, donde tiene sus raíces naturales, y llenar de su veneno el espíritu. De esta suerte el hombre es tan desgraciado que se aburriría incluso sin ninguna causa de tedio, por el estado propio de su complexión.

Según la perspicaz observación de Jean Steinmann,[7] en este extraordinario análisis del hastío hay no sólo la condensación de lo ya sabido, sino un elemento creador, que es "la detección de este veneno, de este vicio secreto que roe a la humanidad", y añade que habrá que esperar a Chateaubriand y a Baudelaire para encontrar buceos de igual profundidad. Es, dice Steinmann, la *acedia* de los claustros medievales, el asco de la vida, el esplín de *Las flores del mal*, o sin salir de Pascal, la sentina del corazón humano, tan vacío como lleno de inmundicia:

> *Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordure* (143).

Del hastío, en la fuga de su natural condición, se proyecta el hombre en la diversión o divertimiento, como más nos

[7] *Pascal*, Desclée de Brouwer, 1962, p. 229.

guste, cuya primera caracterización nos la ofrece Pascal en el fragmento 139:

> Cuando me he puesto a considerar a veces las diversas agitaciones de los hombres y los peligros y penas a que se exponen en la corte, en la guerra, de donde nacen tantas querellas, pasiones, empresas osadas y con frecuencia malas, he descubierto que toda la infelicidad de los hombres viene de una sola cosa, que es la de no saber uno quedarse tranquilo en su cuarto... Pero al pensarlo más de cerca, y cuando después de haber encontrado la causa de todas nuestras desdichas he querido descubrir su razón, me he encontrado con que hay una muy efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición flaca y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando nos paramos a pensar en ella. Razón por la que preferimos la caza a la presa.
>
> De ahí viene el que a los hombres les guste tanto el ruido y el jaleo; de aquí viene el que el placer de la soledad sea una cosa incomprensible. Y el mayor motivo de felicidad en la condición de los reyes es que se busca incesantemente divertirlos y procurarles toda suerte de placeres. El rey está rodeado de gentes que no piensan sino en divertir al rey y en impedirle pensar en sí mismo. Porque por muy rey que sea, será muy desgraciado si lo hace.

Prosigamos con el tema, ahora en el fragmento 171:

> La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es el divertimiento, y sin embargo, es la mayor de nuestras miserias. Porque es lo que nos impide principalmente pensar en nosotros y lo que nos hace perdernos insensiblemente. Sin ello estaríamos en el hastío, el cual nos empujaría a buscar un medio más sólido de salir de él. Pero el divertimiento nos divierte y nos hace llegar insensiblemente a la muerte.

Al obligar al hombre a salir de sí mismo para no soportar el lastimoso espectáculo de su condición humana, la enajenación del hombre va más allá de todos los límites posibles, con arreglo al incomparable fragmento 172:

No nos atenemos jamás al tiempo presente. Anticipamos el porvenir como demasiado lento en venir, como para apresurar su curso; o recordamos el pasado para detenerlo como demasiado pronto, y somos tan imprudentes que nos extraviamos en los tiempos que no son nuestros y no pensamos en el único que nos pertenece, y tan vanos, que pensamos en los que ya no son nada y dejamos escapar sin reflexión el único que subsiste. Y es porque de ordinario el presente nos lastima. Lo ocultamos de nuestra vista porque nos aflige, y si nos es agradable, nos pesa el verlo escapar. Tratamos de sostenerlo para el porvenir y pensamos en disponer las cosas que no están en nuestro poder, para un tiempo al que no tenemos ninguna seguridad de llegar.

Examine cada cual sus pensamientos, y los encontrará ocupados por entero en el pasado y en el porvenir. Apenas pensamos en el presente, y si pensamos en él, no es sino para pedirle luz para disponer del porvenir. Jamás es nuestro fin el presente: el pasado y el presente son nuestros medios, y sólo el porvenir es nuestro fin. De esta suerte no vivimos nunca, sino que esperamos vivir, y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que no lo seamos nunca.

Con estos fragmentos están conexos otros, como el de que el yo es odioso (455: *le moi est haïssable*) o el 143: "Que el corazón del hombre está vacío y lleno (a la par) de porquería".

Metamorfosis de la justicia

Dentro del capítulo de la *misère de l'homme sans Dieu* suelen clasificar, los editores de los *Pensamientos,* los fragmentos relativos a la justicia, no la justicia abstracta, de la que nunca se ocupó Pascal, sino la justicia entre los hombres. Al no haber podido atinar en la práctica con la justicia verdadera, delátase con ello la miseria del hombre en sociedad, la cual debe estar señoreada por la justicia. Es una prolongación natural, por lo tanto, de la miseria de la condición humana en el plano individual, ejemplificada sobre todo en el hastío y el divertimiento.

Ahora bien, y si he de decir lo que pienso, sea la que fuere la opinión de los intérpretes, el haz de pensamientos pascalianos sobre la justicia es para mí el más abundante y el mejor organizado, y el sobresaliente, además, por su profundidad y su vigor expresivo en una prosa incomparable. Trataré de hacerlo ver así, hasta donde fuere posible.

Para empezar, Pascal exhibe a nuestros ojos, en varios fragmentos de una ironía sin par, la relatividad de la justicia humana, en función del tiempo y del lugar, como en el fragmento 293:

> ¿Por qué me matas? —¡Vamos! ¿No vives acaso del otro lado del río? Si habitaras de este lado, amigo mío, sería yo un asesino y sería injusto matarte; pero ya que vives del otro lado, soy un valiente, y mi acto es justo.

Y el fragmento siguiente (294) complementario del anterior:

> Nada puede verse de justo o injusto que no mude de cualidad mudando de clima. Tres grados de elevación hacia el polo (latitud) echan por tierra toda la jurisprudencia, y un meridiano decide de la verdad... ¡Graciosa justicia la que termina en un río! Verdad aquende el Pirineo, y error allende.

El hilo conductor que guía a Pascal en esta relativización de la justicia es, como salta a la vista, el antiguo debate, en la época de la Ilustración ateniense, entre la naturaleza y la convención, donde lo que había que averiguar era a cuál de estos dos campos había que adjudicar los diversos territorios de la cultura.

A pesar de su escasa, cuando no prácticamente nula formación filosófica (nunca frecuentó escuela alguna) a Pascal parece serle familiar la antigua polémica entre la *physis* y el *nomos*, entre el derecho natural y el derecho legislado, como se desprende del mismo fragmento 294:

Dícese que la justicia no está en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales, conocidas en todos los países. Y por cierto que lo sostendrían testarudamente si la temeridad del azar, que ha sembrado las leyes humanas, hubiese encontrado una por lo menos que fuese universal, pero lo gracioso está en que el capricho de los hombres las ha diversificado tanto que no hay ninguna que lo sea.

El latrocinio, el incesto, el asesinato de hijos y de padres, todo ha encontrado su lugar entre las acciones virtuosas. ¿Hay nada tan gracioso como el que un hombre tenga derecho de matarme por vivir allende al río, y porque su príncipe está querellado con el mío, aunque yo no lo esté con él?

Hay sin duda leyes naturales; pero esta bella razón corrompida lo ha corrompido todo. *Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus artis est. Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.*

Como Pascal no se cuidaba de traducir sus citas latinas, por entenderlas entonces todo el mundo, entre los ignorantes de hoy tenemos que tomarnos este trabajo, y sobre todo porque los textos transcritos son muy importantes en la polémica, trasladada de Grecia a Roma, entre la naturaleza y la convención.

De la primera cita, una cita ciceroniana, podemos prescindir, por haberla tomado Pascal no de Cicerón directamente, sino de Montaigne, el cual, no obstante su conocimiento perfecto del latín, parece no haberla entendido. *Quod nostrum dico, artis est,* dice Cicerón,[8] o sea lo que es producto de la filosofía: *ars,* mientras que Montaigne entiende *ars* como convención, con lo que el texto dice precisamente todo lo contrario.

La segunda cita, de Séneca,[9] hay que darla completa, pues de otro modo no se comprende lo que quiere decir el filósofo, a saber:

[8] *De finibus,* V, 21.
[9] *Ad Lucilium,* 95.

> Por virtud de senadoconsultos y plebiscitos se practica el crimen, al ordenarse en la conducta pública lo que en la vida privada está vedado: *publice iubentur vetata privatim.*

Sin esta última aclaración o restricción, parecería como si Séneca hubiera querido decir que el derecho romano de la época, cuyas fuentes principales eran el senadoconsulto y el plebiscito, pudiera haber autorizado la comisión de delitos del orden común, lo cual nunca fue así, por más que en ciertos casos guardara el senado un silencio cómplice, como en el matricidio de Nerón y otros casos análogos. Lo único que Séneca quiere poner de manifiesto es el contrasentido que resulta de prohibir el homicidio privado, y autorizarlo, en cambio, en la conducta pública, o sea en la guerra internacional, como lo dice él mismo, y para no ir más lejos, en la misma carta:

> Reprimimos los homicidios y las matanzas singulares, pero ¿y las guerras, y el glorioso crimen de matar a pueblos enteros? Ni la avaricia ni la crueldad conocen límites.

Hasta donde sabemos, este documento del más antiguo humanismo español, a cuya nación perteneció Séneca, es el único testimonio en la edad clásica en favor de la doctrina de la guerra justa, en ausencia de la cual la guerra internacional no es sino un crimen glorioso *(gloriosum scelus)* que autoriza la matanza de pueblos enteros. Perdónenos el lector que lo reiteremos, pero es el único pasaje del pensamiento clásico que preludia, a nuestro entender, al pensamiento cristiano y medieval sobre la guerra justa. Con justicia intrínseca, cumple advertirlo, porque si bien el término *iustum bellum* figuraba en los textos jurídicos desde la época de Numa Pompilio, por él no se entendió nunca sino la necesidad de dar cumplimiento a ciertas formalidades rituales en la declaración de guerra,

lo que no era, obviamente, sino una justicia puramente formalista.

Finalmente, y con el ánimo de mostrar la corrupción moral del derecho positivo, introduce Pascal una cita de Tácito[10] según la cual: "Así como antes sufríamos por nuestros vicios, ahora sufrimos por nuestras leyes".

Pascal no niega en modo alguno, como acabamos de comprobarlo, que exista un derecho natural *(il y a sans doute des lois naturelles)* sólo que su percepción cabal la ha hecho prácticamente imposible, según podemos leer en el mismo fragmento (294) la corrupción de la razón humana, por lo cual, y según lo declarado allí mismo, el resultado es el siguiente:

> En esta confusión, el uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; el otro, el interés del soberano; el otro, y es lo más seguro, la costumbre presente. Nada es justo en sí según la sola razón; todo se tambalea con el tiempo: *tout branle avec le temps*. La costumbre constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida, lo cual es el fundamento místico de su autoridad. Quien quiera retrogradarla a su principio la aniquila.

Inspirado seguramente en Séneca, y no menos acerbamente, Pascal condena el crimen de la guerra en este memorable fragmento (296):

> Cuando se trata de juzgar si debe hacerse la guerra, matar tantos hombres y condenar a muerte a tantos españoles, un solo hombre, e interesado, además, en la contienda, es el que juzga, cuando debería hacerlo un tercero indiferente.

En esta apelación de Pascal al *tiers indifférent* para decidir, en representación de las partes, en las cuestiones del derecho de la guerra y de la paz, han visto los internacio-

[10] *Anales*, III, 25.

nalistas contemporáneos, con Louis Le Fur a la cabeza, la introducción del principio del arbitraje obligatorio o de la solución judicial en los conflictos entre los Estados, y que no ha tenido su aplicación cabal sino en el movimiento legislativo que va de las Conferencias de La Haya (1899-1907) a la sociedad de naciones, y en último término, a las Naciones Unidas. Detrás de todo este movimiento está, una vez más, el *tiers indifférent* pascaliano.

Al llegar al fin de su meditación sobre la justicia, Pascal acaba por desesperar de encontrar el derecho verdadero *(verum ius)* y así lo expresa en el fragmento 297:

> *Veri iuris*. No lo tenemos más. Si lo tuviéramos, no tomaríamos como regla de justicia el seguir (cada uno) las costumbres de su país.

La cita latina está tomada de Cicerón,[11] y en su texto integral es como sigue:

> *Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur.*

Lo que, vuelto en romance, dice así:

> En cuanto a nosotros, no tenemos ninguna representación en sólido y en relieve del verdadero derecho y de la justicia auténtica, y sólo nos valemos de sombras y apariencias.

Aunque sin poder aportar ninguna prueba contundente, tengo para mí que Cicerón habrá podido inspirarse en el mito de la caverna platónica, cuyos forzados, apacentándose de sombras, libran entre ellos certámenes por la justicia, o sea, como dice Platón, "por las sombras de lo justo", y nosotros también, el común de los hombres, que somos, es Platón quien lo dice, como aquellos cavernícolas.

[11] *De Officiis*, III, 17.

Combatiendo por las sombras de lo justo, y no por lo justo en sí mismo, por lo justo natural, tendremos a la postre que la exacta aplicación del derecho positivo puede desenlazar en la mayor injusticia, según resulta del adagio ciceroniano *summum ius summa iniuria*[12] citado por Pascal, y cuya traducción literal, que se nos da allí mismo (fr. 878), es la siguiente: *Le droit extrême est l'extrême injustice.* Voltaire lo expresó en un verso maravilloso:

Un droit poussé trop loin devient une injustice.

La perícope pascaliana sobre la justicia termina en unas consideraciones sobre las relaciones entre la justicia y la fuerza, o la seguridad, como se dice en la filosofía del derecho contemporánea. Lo que ha estado a discusión, en concreto, es, en caso de conflicto, a cuál de los dos valores hay que dar la preferencia. Antes de la segunda guerra mundial la preferencia pareció inclinarse por la seguridad, no sólo por la filosofía fascista, sino también por la filosofía kelseniana, de conformidad con la cual el derecho es "el orden coactivo de la conducta humana", con lo que está claro que la fuerza asume la primacía sobre la justicia, de la que se hace por completo caso omiso en la definición kelseniana.

En cuanto a Pascal, lo que viene a decirnos, en buenas palabras, es que, por más que la fuerza deba estar al servicio de la justicia, en la práctica, y por ser la fuerza más identificable que la justicia, ha acabado por suplantarla, como nos lo declara, si no estoy en un error, el fragmento 298:

> Es justo que se siga lo que es justo, como también es necesario que se siga lo que es más fuerte.
>
> La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica... Es preciso, pues, ayuntar *(mettre ensemble)* la justicia con la fuerza, y para ello hacer que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo.

[12] *De off.* I, 10.

La justicia, empero, está sujeta a discusión, mientras que la fuerza es perfectamente reconocible y sin discusión. Así, no ha podido darse la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que era injusta, mientras que ella (la fuerza) era justa; y así, no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, lo que se ha hecho es que lo que es fuerte sea justo.

Sit pro iustitia vis; una variación apenas, si no estamos en un error, del *sit pro ratione voluntas*.

Aunque no parece que Pascal lo haya tenido presente, dada su escasa cultura filosófica, la doctrina de la justicia como expresión de la fuerza se encuentra puntualmente en el Trasímaco de la *República* platónica, para el cual la justicia, corridos todos sus velos, no es, en su desnuda realidad, sino el interés del más fuerte (**τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον**) o como aclara aún Trasímaco, del gobierno constituido.

La dialéctica pascaliana

Al contrario de la miseria humana, que procede de una fuente única, su naturaleza, pero que se diversifica luego en tantos riachuelos, la grandeza del hombre, por el contrario, le viene por entero del pensamiento, lo cual basta decirlo así, y no necesita ser objeto de amplias glosas. Con citar un par de fragmentos será suficiente, el primero el 346:

Pensée fait la grandeur de l'homme.
(El pensamiento constituye la grandeza del hombre.)

Y el que le sigue, el 347:

El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se

arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, porque sabe que muere y lo que el universo tiene de ventaja sobre él, mientras que el universo no sabe nada de esto. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento: *Toute notre dignité consiste donc en la pensée.*

Todo esto responde puntualmente no sólo a la filosofía cartesiana, con arreglo a la cual el hombre, definido por su espíritu, es una sustancia que piensa *(res cogitans)* sino muy más allá, remontando la historia, es reproducción de la filosofía helénica en su acmé más característico, que es, a nuestro entender, el pensamiento aristotélico.

Todo el *corpus aristotelicum,* particularmente en metafísica, psicología y ética, está henchido de la más alta estimación, hasta la divinización, literalmente, del *nus,* inteligencia o pensamiento, según nos plazca traducirlo. He aquí algunos lugares, al azar:

> El *nus* es lo único que tenemos de inmortal y divino.[13]
> El acto del pensamiento es vida (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή) y Dios es esta vida.[14]

Pues si de estos textos metafísicos venimos a los textos morales, abundan los lugares en que se encarece al hombre vivir la vida intelectual, como el siguiente:

> La vida según la inteligencia (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος) es para el hombre lo mejor y lo más deleitoso, y de consiguiente la vida más feliz.[15]

Ahora bien, y si he citado estos textos aristotélicos en abono de los textos pascalianos sobre la condición del hom-

[13] *Protréptico,* fr. 10c.
[14] *Met.* XII, 1072 b 26.
[15] *E N,* X, 1128 a 8.

bre, no ha sido en modo alguno con el propósito de restarle ninguna originalidad a Pascal, antes todo lo contrario. Lo propio de Pascal, en efecto, lo que le hace ser radicalmente original es, en primer lugar, la coexistencia vital en el hombre de miseria y grandeza, como lo hace ver, amén de otros, el fragmento 443:

> A medida que tenemos más luz, descubrimos en el hombre mayor grandeza y mayor bajeza.

Diríase que una y otra están en razón directa de crecimiento o mengua, y que son solidarias en estos movimientos; y así es, por extraño que parezca, porque hay entre ambas una relación dialéctica, como en la *Aufhebung* hegeliana, ni más ni menos, por su implicación recíproca, lo que, según esperamos, podrá hacerlo manifiesto, hasta donde es posible, el fragmento 416, que por su importancia reproducimos íntegro:

> Al deducirse la miseria de la grandeza y la grandeza de la miseria *(la misère se concluant de la grandeur, et la grandeur de la misère)* unos se han decidido por la miseria, y tanto más cuanto que la han tomado como prueba de la grandeza, y los otros se han decidido por la grandeza, y con tanto mayor fuerza cuanto que la han deducido de la miseria misma. Todo lo que los unos han podido decir para mostrar la grandeza no ha servido a los otros más que de argumento para deducir la miseria, ya que se es tanto más miserable cuanto de más alto se ha caído, y los otros al contrario. Han ido llevándose los unos a los otros en un círculo sin fin, y lo que es cierto es que a medida que los hombres van teniendo más luces descubren a la vez la grandeza y la miseria del hombre. En una palabra, el hombre sabe que es miserable. Es, pues, miserable porque lo es; pero es bien grande porque lo sabe.

Al lado de la grandeza congénita que le viene al hombre de su condición de *res cogitans,* Pascal, notémoslo con gran

cuidado, alude a otra grandeza de la que en cierto tiempo hubiera decaído el hombre (*d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut*), alusión que se torna bien clara en el fragmento 398:

> Son miserias de gran señor, miserias de un rey desposeído.

En sentir del teólogo luterano Emil Brunner[16] la caída o desposesión de que habla Pascal no puede ser sino el pecado original, de cuya concepción continúa siendo Brunner un apasionado defensor, y a pesar de rechazar él mismo el mito adánico o paradisiaco del *Génesis*. Sin este elemento, el sobrenatural, en su antropología, no habría podido declarar Pascal (399) que "Nada hay miserable sino el hombre. *Il n'y a que l'homme de misérable*."

El ápice de esta antropología que instala la contradicción en lo más profundo del hombre, es para mí el fragmento 434, uno de cuyos párrafos, sin ningún comentario, trasladaré para concluir:

> ¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y hez del universo: *gloire et rebut de l'univers.*
>
> ¿Quién desenredará este lío? Desdichados de nosotros, que sentimos una imagen de la verdad y no poseemos sino la mentira; incapaces de ignorar del todo y de saber con certeza, a tal punto es manifiesto que hemos estado en un grado de perfección del que desgraciadamente hemos caído.

Meditatio mortis

De ninguna antropología filosófica puede estar ausente el

[16] *Der Mensch im Widerspruch*, pp. 164 *ss.*

tema de la muerte, ni siquiera, diría yo, de una antropología física, a no ser que, prosiguiendo en la línea de pensamiento de David Hume, no veamos en la muerte sino un fenómeno fortuito y sucesivo del fenómeno de la vida sin ninguna conexión causal entre ambos, del modo que Hume nos enseñó a mirar como hábitos mentales nuestros el cumplimiento inexorable de las leyes de la naturaleza. Con esta disposición, y si sólo tenemos presentes las leyes de la inducción, cabe aún la posibilidad de pensar que un día podrán haber progresado tanto la dietética y la medicina, que sea factible eliminar el fenómeno mismo de la muerte, por no estar ligado esencialmente, en fuerza de estos razonamientos, a la imagen del hombre.

No hay, sin embargo, ninguna posibilidad de operar esta disociación cuando se ve en la muerte, al menos mientras vivimos en nuestra condición carnal, no un nuevo dato de inducción por el hecho de no haber hasta ahora ningún superviviente de los siglos pasados, sino un dato esencial y concomitante a la condición humana, como lo vio la antigüedad clásica y en seguida el cristianismo, y lo ve así, por último, la antropología filosófica contemporánea.

Pablo Luis Landsberg, uno de sus mejores exponentes, al abordar en su obra filosófica el tema de la muerte, ha escrito lo siguiente:

> El hombre es un ser que sabe o debe saber que ha de morir. La angustia o el sentimiento oscuro de la muerte inminente lo tienen todos los animales superiores, pero no el sentimiento de la necesidad y con ello la certeza de la muerte. *Mors certa, hora incerta.*[17]

¿Qué más aún? Este *Todeswissen* o *Todesgefühl* que transcurre por las páginas de la *Antropología* de Landsberg, lo encontramos en Heidegger, el *Sein zum Tode,* como la nue-

[17] *Einführung in die philosophische Anthropologie,* 1960, p. 51.

va definición del hombre. Podrá haber quedado en suspenso lo del *animal rationale,* pero nadie podrá dudar de que el hombre no sea el ser *destinado* a la muerte, su única posibilidad cierta, fatal e inexorable.

Todo este largo preámbulo que bien se pudiera excusar, como diría Cervantes, no ha tenido otro propósito que el de mostrar por qué no podía a mi vez excusarme (de esto sí que no) de pasar por alto el tema de la muerte en mi humilde esbozo de antropología pascaliana, y tanto menos cuanto que en Pascal, como en otro cualquiera pensador cristiano, cobra la muerte un relieve inusitado y absolutamente singular. No es en ellos, como en los antropólogos agnósticos, la absorción o reabsorción en la nada, sino el nacimiento a una nueva vida, *de morte in vitam renati sumus,* como cantaba la antigua liturgia. Ni siquiera en el cristianismo, sino también, digámoslo con lealtad, en el platonismo, en Plotino sobre todo, para quien la muerte es la fuga del hombre a Dios, del solo al Solo.

Por esto mismo no podremos, al entrar en el tema de la muerte en Pascal, disociar lo natural de lo sobrenatural, como lo hicimos al tocar los otros puntos de la antropología pascaliana, que bien pueden mantenerse cuando por otra parte se asume una posición neutral ante la muerte. Más aún, cuando se está cierto de la inexistencia de ultratumba, no tiene por qué plantearse el problema de la muerte, ya que naturalmente se desemboca en lo que se ha llamado el sofisma de la inexistencia de la muerte, según lo expone, por primera vez, Epicuro. La muerte quién sabe lo que podrá ser, pero no es nada con relación a nosotros. Mientras somos, ella no es todavía, y cuando *es,* nosotros ya no somos.

Por ningún motivo podría haber compartido Pascal la nulificación epicúrea de la muerte, y sí, por el contrario, su afirmación, aunque infundiendo un sentido nuevo en los textos antiguos. "Se te lleva allí de donde viniste" *(Ex quo*

natus es duceris), dice Séneca, por lo cual entiende que el hombre vuelve al gran todo ordenado del cosmos del que nació y al que por la muerte retorna. Para Pascal, en cambio, la muerte es el retorno del alma a Dios, del yo personal al Dios tripersonal, como puede verse, en registro y en clave por completo distinta. Y en lo que el cristiano conviene por entero con el estoico, es en la necesidad de una *meditatio mortis* intensa y continua. "Para no temer a la muerte piensa siempre en ella": *Tu autem mortem ut numquam timeas semper cogita. (Ad Lucilium,* 30*)*

Más aún, sólo en la *Weltanschauung* cristiana, la de Pascal, va de suyo, puede tenerse la certeza absoluta (por estar anclada en el dogma del pecado original, que lleva consigo la muerte indefectiblemente) no solamente de que el hombre será algún día un *moriens,* así como por accidente, sino que es desde ahora, y desde su nacimiento, un *moriturus* para quien la muerte, como dice Max Scheler, es un *a priori* inscrito en su naturaleza antes de toda experiencia inductiva derivada de la muerte ajena.

Scheler, es verdad, trata de fundar este *a priori* en la experiencia interna que tenemos de nuestro proceso vital, con sus fases sucesivas de crecimiento, apogeo y decadencia, sólo que, a mi modo de ver, no sería un *a priori* irrebatible, sino un *a posteriori* que podría siempre superarse, de derecho por lo menos, por los progresos de la dietética y la medicina que podrían llevar eventualmente a un metabolismo de duración virtualmente indefinida.

Discúlpenos el lector si todavía nos vemos obligados a inferirle la molestia de otro preámbulo antes de entrar derechamente en la tanatología pascaliana, pero como Pascal se confiesa en filosofía discípulo de Montaigne, no nos parece impertinente aludir al tema de la muerte en los *Ensayos,* con el ánimo sobre todo de ver el influjo que pudo tener en el tratamiento pascaliano del tema de la muerte. Trátase,

como se verá en seguida, de un tratamiento puramente filosófico, lo que no hace sino redoblar su interés.

Que filosofar es aprender a morir

Es el título de uno de los más hermosos capítulos de los *Essais*, el 20 del libro primero, y Montaigne empieza diciendo de quién lo ha tomado y cómo lo entiende:

> Dice Cicerón que filosofar no es otra cosa que disponerse a la muerte. Lo que es tanto como decir que el estudio y la contemplación retiran en cierto modo nuestra alma fuera de nosotros, lo cual es cierto aprendizaje y semejanza de la muerte...

No deja de ser extraño, y sea nuestra primera glosa, el que Montaigne, tan versado en textos clásicos, no cite también la última fuente a que remite expresamente la cita ciceroniana en el siguiente pasaje de las *Tusculanas*:

> La vida entera del filósofo, en efecto, como lo dice él mismo (Sócrates-Platón) es una preparación a la muerte. (*Tusc.* I, 30).

Preparación o meditación, según el texto ciceroniano: *Tota enim philosophorum vita commentatio mortis est.*

La última fuente, en efecto, de la célebre sentencia se encuentra en el *Fedón* (67 d) donde Sócrates, en el discurso de su último día, expresa la idea de que el ejercicio propio del filósofo es un desapego y separación del alma con respecto al cuerpo, lo cual es precisamente lo que llamamos muerte: **Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;**

Éste es, pues, como allí mismo se expresa, el ejercicio propio del filósofo, el de desligar y poner aparte el alma del cuerpo.

De la filosofía y de la muerte se da, como vemos, la misma definición, la liberación del alma y su desprendimiento del cuerpo. Tan arraigado está este pensamiento en la filosofía helénica en su hora mejor, que aun Aristóteles, para quien el alma es impensable sin el cuerpo, aspira, no obstante, a vivir, en cuanto sea posible, la vida del *nus,* "lo divino en nosotros", no obstante saber que este *nus,* que no hace parte del compuesto humano, nos abandona en el momento de la muerte. Sé muy bien que la exegética aristotélica en este punto es algo de lo más controvertido hasta hoy, pero yo lo digo como lo siento. Aristóteles, en suma, no reconoce la inmortalidad personal, y, sin embargo, al igual que su maestro, quiere habitar mentalmente en el mundo de lo eterno y lo infinito.

Pongamos fin a estas consideraciones con el comentario de Cicerón al **μελέτημα τοῦ θανάτου** del *Fedón, exercitium vel meditatio mortis,* en el paso siguiente de las *Tusculanas:*

> Pues ¿qué otra cosa hacemos cuando del placer, esto es, del cuerpo, cuando del patrimonio familiar que es sirviente y criado del cuerpo, cuando de la cosa pública, cuando de todo negocio apartamos el ánimo? ¿Qué, decía, hacemos entonces, sino volverlo a sí mismo, obligarlo a que esté consigo y, sobre todo, alejarlo del cuerpo? Mas disociar el ánimo del cuerpo ¿es alguna otra cosa que aprender a morir? Por ello, preparémonos a esto, créeme, y desunámonos de nuestros cuerpos, esto es, acostumbrémonos a morir. Esto, y mientras estemos en la tierra, será semejante a aquella vida celeste, y cuando, sacados de estas cadenas, nos elevemos hacia allá, menos se retardará el curso de los ánimos. Pues los que siempre estuvieron en los grilletes del cuerpo, aun cuando ya están sueltos, caminan más tardamente, como aquellos que durante muchos años estuvieron encadenados con el hierro. Cuando lleguemos allá, entonces, al fin, viviremos, pues sin duda es muerte esta vida que yo podría lamentar si quisiera.[18]

La última fuente en que se abreva la tanatología pasca-

[18] *Tusc.* I, 31.

liana es, huelga decirlo, la fuente evangélica cuyo surtidor llega hasta nuestros días, hasta el concilio Vaticano II, a partir del cual parece haberse secado.

Es la vivencia de la supervivencia del alma y de su unión final con el cuerpo el día de la resurrección, en un ultratumba de premios y castigos. Hasta la venida de Cristo, los judíos sabían poco o nada de la supervivencia del alma humana. Los muertos en general iban todos al *sheol*, cada cual a "reunirse con sus padres", más o menos como las sombras de los difuntos en el Hades. Es Jesucristo el primero que proclama la inmortalidad personal, la de todos y cada uno de los hombres, y consiguientemente la necesidad de estar preparados para el juicio personal y luego universal a que cada uno de nosotros hemos de estar sujetos. Y como sabemos de cierto que hemos de morir, pero no cuándo (*mors certa, hora incerta*) hemos de estar siempre dispuestos, cada día y en cada momento, para salir de esta vida, porque en la hora menos pensada vendrá el Hijo del hombre.[19]

Es la admonición que resuena en el libro de más alta espiritualidad cristiana después de los libros neotestamentarios, la *Imitación de Cristo:*

> Por esto está siempre prevenido, y vive de tal manera que nunca te halle la muerte impreparado.[20]

Esta visión de la muerte y del juicio consiguiente *(semel mori, et post hoc iudicium)* se mantuvo intacta hasta nuestros días, hasta el concilio Vaticano II, para ser más precisos, pues aun la religión reformada no derogó una tilde en la teología de los novísimos. ¿Quién más que Juan Calvino, no obstante haber proscrito el fuego temporal, el purgato-

[19] Lucas, 12, 40: *Et vos estote parati, quia qua hora non putatis filius hominis veniet.*

[20] *De imit. Christi*, I, 23: *Semper ergo paratus esto, et taliter vive, ut nunquam te imparatum mors inveniat.*

rio, fue más creyente en la existencia del fuego eterno, de acuerdo con su idea de la reprobación positiva?

Ahora, en cambio, por obra del nefasto concilio Vaticano II, la Iglesia católica, con tal de congraciarse con los poderes de este mundo (*aggiornamento* llámase esta operación) ha dejado caer con su silencio el dogma del infierno, no de otro modo que el estoicismo romano, queriendo congraciarse con los Escipiones y la aristocracia romana, dejó caer el dogma paralelo de la *ekpírosis*. Jean Guitton, insospechable de heterodoxia, objeto de las mayores distinciones por el papa Paulo VI, ha podido escribir esta página terrible:

> Un silencio, insólito entre los cristianos, es el silencio sobre el juicio. En otro tiempo, se ponía a los fieles en presencia de los fines últimos, y se les hablaba del día en que el alma estará sola en presencia del eterno Juez. De ahora en adelante, por el contrario, parece entenderse que toda la justicia será absorbida por la misericordia: los funerales son triunfos. ¿Han tenido razón, por no aterrorizar, de enmudecer sobre lo esencial? Me sorprende lo que oigo, que muchos cristianos no creen más en la vida eterna. Más aún, a muchos predicadores he oído decir que, en vista de esta incredulidad, hay que limitar el mensaje cristiano a la solidaridad.[21]

En esta Iglesia de la que ha desaparecido por completo la dimensión trágica del drama de la salvación, es natural que no haga mella alguna el mensaje pascaliano. Registrémoslo, sin embargo, así no sea sino a título de documento histórico.

Textos pertinentes

Fuera de los pensamientos concernientes directamente al tema de la muerte, hay en los escritos de Pascal otros testimonios sobre el mismo sujeto, entre ellos la admirable carta

[21] *Silence sur l'essentiel*, p. 11.

que escribió a su hermana y su cuñado, Monsieur y Madame Périer, con ocasión de la muerte de su padre.

Sócrates y Séneca, dice Pascal, no son muy persuasivos en esta ocasión, y no lo son por presentarnos la muerte como algo connatural al hombre, cuando en verdad ha sido introducida en la condición humana como castigo del pecado original. Sobre esta base, Pascal desarrolla su idea en la forma siguiente:

> Consideremos, pues, la muerte en la verdad que nos ha enseñado el Espíritu Santo. Tenemos el admirable privilegio de saber que verdadera y efectivamente la muerte es un castigo del pecado, impuesto al hombre para expiar su crimen, y necesario al hombre para purgarle del pecado; que es la única cosa que puede librar al alma de la concupiscencia de los miembros y sin la cual los santos no viven en este mundo. Sabemos que la vida, y la vida del cristiano, es un sacrificio perpetuo que sólo encuentra su pleno cumplimiento en la muerte. Sabemos que Jesucristo, al entrar en el mundo, se consideró y se ofreció a Dios como un holocausto y una verdadera víctima; que su nacimiento, su vida, su muerte, su resurrección, su ascensión y su presencia en la eucaristía, su eterna sesión a la diestra del Padre, no es sino un solo y único sacrificio, y sabemos, en fin, que lo que aconteció en Jesucristo deberá pasar con todos sus miembros.

Comentando esta carta, Karl Rahner ha escrito lo siguiente:

> La muerte no es sólo manifestación del pecado. La muerte es también manifestación de nuestro morir con Cristo, la apropiación, por parte nuestra, de su muerte redentora.

Como resulta con toda claridad de la epístola consolatoria de los suyos, Pascal, a su modo se entiende, comparte con Sócrates-Platón el sentimiento de la vida como *exercitium mortis* al hablar de la vida del cristiano como un sacrificio cotidiano y perpetuo que un día culminará en la muerte. A diferencia, sin embargo, de la muerte fedónica,

que cobra todo su sentido de ser ella la liberación final del espíritu, y por esto mismo deseada por el filósofo, Pascal la desea por su parte no por ninguna motivación filosófica, sino para unirse con su señor Jesucristo en la vida y en la muerte. Sólo en Jesucristo crucificado y resucitado, lo sabemos harto bien, encuentra Pascal la solución final del problema del hombre y del suyo personal. La antropología puramente filosófica desborda aquí sus cauces, y no hay modo de evitarlo en los escritos pascalianos, donde el hombre en su instancia final es del resorte de la fe y no de la filosofía. De ahí que el espacio material que ocupa el tema de la muerte en los *Pensamientos* sea más bien exiguo, aunque, huelga decirlo, de gran profundidad.

A falta de haberle dado un lugar autónomo, como a otros temas, Pascal ubica el de la muerte bajo el de la diversión. El *divertissement* nos conduce, ante todo, a no pensar en la muerte, como lo dice el fragmento 168:

> Los hombres, no habiendo podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, han convenido, para ser felices, en no pensar más en ello.

Contra esta tendencia de la diversión, Pascal, por el contrario, encarece la necesidad de pensar continuamente en la muerte, sintiendo que "entre nosotros, entre el cielo y el infierno, no hay entre los dos sino la vida nuestra, la cosa más frágil del mundo" (213), a cuyo propósito pone Pascal ¡una comparación estupenda! el ejemplo de Cromwell en el maravilloso fragmento 176:

> Cromwell estaba a punto de devastar a la cristiandad; la familia real estaba perdida, y la suya por siempre poderosa, sin un pequeño cálculo de arena que se introdujo en su uretra. Roma misma estaba por temblar ante él, de no haber sido por el cálculo biliar que, habiéndose introducido allí, determinó su muerte y el hundimiento de su familia, todo en paz y el rey restablecido.

Como en la muerte de Iván Ilitch (creo que es su sedimento más amargo) la muerte en general revela al moribundo la inautenticidad, la farsa de su vida, por brillante que haya sido, según resulta del fragmento 210:

> Con sangre se sella el último acto, por bella que haya sido la comedia en todo lo demás: échase un poco de tierra sobre su cabeza, y helo ahí para siempre.

"Porque veáis en qué acaban el mundo y sus monarquías", como dicen que dijo Felipe II, purulento y fétido aún en vida, al despedirse del príncipe heredero.

El sentido de la muerte, en suma, no le viene a Pascal tanto de la filosofía como de Jesucristo muriendo en la cruz. Al amparo de la doctrina del *Corpus mysticum,* que ha tenido tan largo desarrollo desde San Pablo hasta los últimos papas, Pascal viene a considerar, con San Bernardo, que estando nuestra Cabeza coronada de espinas, no puede ninguno de los miembros del Cuerpo estar en la molicie: *non decet sub capite spinoso membrum esse delicatum.*

Aunque no es para tratarse por extenso, ya que su desarrollo nos llevaría muy lejos, no podemos dejar de señalar, para concluir, la conexión que hay en Pascal entre el tema de la muerte y el tema del tiempo y el movimiento. La conexión salta a la vista desde el momento que, consistiendo nuestra naturaleza en el movimiento, el reposo completo es la muerte, según reza el fragmento 129:

> *Notre nature est dans le mouvement; le repos entier est la mort.*

Lo que quiere decir que a la hora en que cesa en nosotros toda actividad, por la edad o la jubilación o por lo que se quiera, estamos ya de hecho muertos, aunque, por no poder reclamarla aún, *morts sans sepulture.*

En cuanto a la conexión entre el tiempo y la muerte, bastará recordar aquellos fragmentos, citados con antelación, en que Pascal nos hace ver cómo en realidad *no vivimos* en nuestra conducta cotidiana, por estar siempre distendidos entre el pasado que ya no es y el futuro que aún no es, y no poder vivir jamás en el presente, por ser apenas un tránsito instantáneo entre el no ser aún y el no ser ya. "De aquello que no es todavía, mediante aquello que carece de extensión (el presente) a aquello que ya no es".[22]

Con lo cual entronca a maravilla el verso de Rilke, según el cual a la despedida definitiva de la muerte emula la perpetua despedida en que está nuestra vida al transcurrir, dejándolos para siempre, por los tres momentos del tiempo:

> Así vivimos, y en perpetua despedida.[23]

[22] *Conf.* XI/21: *Ex illo quod nondum est per illud quod spatio caret, in illud quod iam non est.*

[23] *Elegías de Duino,* VIII: *So leben wir und nehmen immer Abschied.*

Índice